LA DEBOLEZZA DEL LUME NATURALE DELLA MENTE UMANA A CONOSCERE DIO...

Francesco Bonacchi



LA DEBOLEZZA
DEL LUME NATURALE

Della mente umana a conoſcere DIO

CRITICA METAFISICA DI

FRANCESCO BONACCHI

In cui ſi eſamina l' oppinione di Carteſio, circa l' idea innata di DIO: *e del P. Mallebranc, circa alla viſione dell' eſſenza di Dio.*

DEDICATA
A

MARIA VERGINE
DELL' UMILTA' DI PISTOJA



IN PISTOJA MDCCXXVIII.

Per il Biagioni, e Franchi][*Con licenza de' Sup.*

Gran Vergine Madre di Dio.



Olto ragionevol cosa non solamente, ma per comun sentimento di ognuno giustissima, e necessariamente dovuta alla virtù, al merito, alla dignità vostra, Sovrana Signora *del Cielo, e della Terra, è stata sempre la stima, la venerazione, con cui ad applaudire all' altezza sublime della vostra gloria, tutte a gara le Nazioni concorrono dell' Universo. Tutte le Genti, dagli splendori maestosi di vostra grandezza illustrate; e più dall' affetto infiammate, per le copiose grazie, che sopra di loro a larga mano spargete, le Divine vostre prerogative con ispeciosi titoli si studiano a decantare. Ha per altro in questo giusto nobile oficio di gratitudine, di religione avuta la sorte, la pietà di Pistoja di onorare la vostra* Umilta. *Quella virtù tanto in Voi singolare, che da Voi stessa,* Luc. 1. v. 48. *come sorgente di que' doni inestimabili di grazie fu riconosciuta; per cui sopra tutte le pure creature foste da Dio distinta. Se per riėpire l' abisso profondo di vostra Umiltà, l' Eterno Verbo abbreviossi: e nel Verginale purissimo Vostro seno l' infinito abisso ristringendo di sua Divinità, fecesi Vostro Figlio, a Voi sottoposto, obbediente! Esaltò Voi sopra sestesso, sollevandovi alla somma Dignità di* Madre *di* Dio. *Quanto poi i religiosi oficj, co' quali ha Pistoja l' Umiltà Vostra ossequiata, stati sempre siano a Voi graditi, le storie autentiche, le pubbliche memorie ne' marmi all' eternità consagrate lo attestano; e i voti innumerabili, che pendono al sontuoso Vostro Tempio d' attorno, certissimi argomenti del materno affetto, che dimostraste sempre*

ver-

verso di loro. Il più manifesto contrassegno però del vostro amore, non ve n' ha dubbio, che fu quel prodigioso sudore, che dalla fronte di questa Vostra divota miracolosa Immagine (di cui tuttavia si vedono le vestigia) si vidde scorrere l' anno 1490. Quando questa Città per l' odio intestino, che fra loro avevano i Cittadini, da se stessa si distruggea. Quasi che il ferro micidiale, col quale il sangue loro spargeano, arrivasse il Vostro materno cuore a ferire. Se tanto dunque Voi gradite, o Gran Madre, gli ossequj, che alla Umiltà Vostra si fanno, che come figli i Divoti di questa Vostra rara virtù riguardate: e se ho ancor io la sorte di onorarvi sotto questo titolo a Voi sì caro; e qual altra protezione devo cercare a questa mia Operetta, che per la piccolezza sua, per la rozzezza, e semplicità dello stile, e per la persona miserabile, che l' offerisce, pare un dono tutto proprio dell' Umiltà, che di cose spregievoli si diletta. Io con tutta la fidanza ve l' offerisco, sperando che dall' Umiltà Vostra rigettata nõ sia. Onde posso sicuramente presagire a questa povera mia fatica, fregiata, e abbellita dalla luce divina, che spande l' Umiltà Vostra, o Gran Vergine, quelli avvantaggj, che sperar non potrei dalla protezione del maggior Monarca del Mondo. Conosco il mio ardire o mia Signora; ma riguardate l' affetto mio, che desidera, e ambisce sempre vivere umilissimo, vostro servo.

APPROVAZIONI.

AL Molto Rev. P. Pietro Fabbri Lettor pubblico, Teologo della Compagnìa di Gesù, perchè riveda per questo S. Uffizio, e riferisca se si può permetterne l' Impressione.

Frà Vincenzio Conti da Bergamo Min. Conv. Inquisitor Gener. di Firenze.

Reverendissimo Padre.

AVendo io letto, per commessione di V. P. R. il presente libro composto dal Sig. Francesco Bonacchi, e intitolato: *La debolezza del lume naturale della Mente umana a conoscere Dio*; non vi ho trovata Dottrina alcuna, la quale dir si possa punto contraria ò, alla Fede, ò a i buoni costumi. Anzi, perchè quello dottamente si stabilisce, e si rischiara, contro l' oppinione di qualche Filosofo, questa per altro incontrastabile verità, che la Fede sopranaturale vince in certezza qualunque scienza naturale; ed in oltre vi si insegnano le più sode, e convincenti maniere (rifiutate le insussistenti, e fallaci) di dimostrare l' esistenza di Dio, e le sue divine perfezioni, e attributi, lo stimo utilissimo a promovere i vantaggi sì della Fede, come del retto vivere, in chiunque sia per leggerlo con l' animo non preoccupato da verun caldo impegno, ò di passione, ò di fazione. E quindi lo giudico degnissimo delle stampe. Dal Collegio della Compagnìa di Gesù in Firenze 28. Gennajo 1728.

Pietro Fabbri della Compagnìa di Gesù Lettore pubblico di Teologia scolastica nell' Università Fiorentina.

Stante la suddetta Relazione si stampi.

Frà Vincenzio Conti Inquisitor Generale di Firenze.

Il Molto Reverendo Gio: Battista Gambini dell' Oratorio di S. Filippo si degnerà rivedere il presente Libbro, è referire la sua relazione.

Dat. in Pistoja dal Palazzo Episcopale questo dì 30. Gennajo 1724.

Giovan Iacopo Scarfantoni Vic. Gen.

Reverendissimo Signor Vicario Generale.

DI comandamento di V. S. Reverendissima ho letto, e considerato il presente libro del Reverendo Signor Francesco Bonacchi, intitolato: *La debolezza del lume naturale della mente umana a conoscere Dio*, e non avendoci trovato cosa alcuna contro la Fede, nè contro i buoni costumi; ma anzi un forte studio, ed una franchezza non ordinaria in maneggiar le ragioni teologiche contro i sistemi riputati comunalmente pericolosi; giudico che escendo fuora alle stampe; oltre al rendere all' Autore quella stima di dottrina, e di ingegno, che giustamente gli sarà dovuta, servirà insieme per un insigne attestato del suo buon cuore, in prò della Religione, e del zelo, che ha di renderne conteso, ed allontanato ogni errore, e pregiudizio. Tanto giudico, e attesto;

Questo dì 27. Febbrajo 1728. in Pistoja: dalla Casa dell' Oratorio.

Gio: Battista Gambini, Prete della Congreg. di S. Filippo Neri.

Attesa la suddetta relazione si stampi.

Dat. in Pist. dal Palazzo Vescovale Adì 5. Marzo 1728.

Giovan - Iacopo Scarfantoni Vic. Gen.

Per S. A. R. vedde Gio: Battista Ippoliti.

A

A CHI LEGGE

L'Amore della Verità, che così ardente nelli scritti de' più sollecitì Indagatori delle cose dimostrasi, perchè non sempre arrivi a condurgli al desiderato possesso della medesima, è cosa degna da ricercarsi. Che se noi apriamo gli occhi ad osservare le diligenze, le premure in oggi usate nelle più celebri Accademie dell' Europa, le fabbriche cō magnificenza reale alla ricerca della verità consecrate, gli strumenti con tanta felicità ritrovati, per indagare i più alti segreti del Cielo, le continue fatiche in esplorare le viscere più intime della Natura, sembra certo a prima vista, che per quanto sia occulta la Verità, non abbia oggi mai più luogo dove nasconderli: ma se poi alla varietà, e contrarietà delle oppinioni si ponga mente, essendo una la verità, ben si conosce manifestamente, che tuttavia frà le tenebre palpabili dell' ignoranza erra vagando l' intelletto dell' uomo: mercecchè se fosse giunto a fissarsi nella luce di questo Sole, affatto le tenebre disgombrerebbe dell' ignoranza, della dubbiezza, delle contrarietà. I più moderni Filosofi a i pregiudizj del volgo, dell' età, delle mal considerate oppinioni pare, che riduchino la cagione di tutto ciò. E però congiurati ostinatamente a toglierli via dalle Accademie, dalle scuole, davano qualche speranza di godere una volta il bel giorno di una sicura Dottrina. Pur non dimeno, con tutto che ciò non sia stato senza profitto, è d' uopo il confessare, che anche i Moderni tuttavia non convengono fra loro, e tacciandosi l' un l' altro di errore, confessano in questo modo, senza accorgersene, che non sono essi così presso al vero, come pretendono: Sicchè altra cagione dev' essere, che la verità ci nasconde. Questa a mio credere altra non è, che la debolezza di quella scorta, che ci prendiamo per giugnere al discernimento del vero, che tra via di sì lungo cammino mancandoci, e volendo noi non dimeno inoltrarci, ne segue, che tanto ci slontaniamo dal vero sentiero, che alla Verità ne conduce. La scorta di cui favello, ella è il Lume naturale dell' umano intelletto, che nelle cose della Natura molto ci serve, per aver di loro una cognizione accertata, di quelle però, che sono a lui di oggetto proporzionato. Quindi è, che i Moderni, tanto meglio degli Antichi, anno di molte belle cognizioni adorna la Filosofia in ciò, che concerne l' Ottica, la Notomìa, non solo de i corpi umani, degli animalì, mà delle piante ancora. Molte belle cose anno anco ritrovate circa l' Astrologìa. Se più alto poi le cose recondite, e sollevate dalla nostra bassezza anno preteso d' investigare, mancādo loro sēza avvedersene la scorta di questo lume, ritrovati si sono in orribili precipizj. Ciò, più che in altra materia mi sembra essere accaduto circa la cognizione di Dio; Onde io mi sono risoluto di riconoscere fin dove arrivi l' albòre del lume naturale, per condur l' Uomo alla vera cognizione del suo Principio: Se ciò mi sortisca, col divino ajuto, spero, che non sia per essere inutile alla vera Filosofia, e che non sarà discaro a i sinceri Amanti della Verità.

E

E per agevolare l' intendimento delle cose, che si anno da dire sù questo proposito nella presente Operetta, deve avvertirsi, che tre sono le oppinioni de' Teologi circa la notizia di Dio, riferite, e trattate da S. Tommaso nella sua Somma *contra Gentiles cap.* 10. 11. 12. 13., e nella Somma della Teologìa p: p: q: 2. art. 1. 2. & 3. La prima è che la notizia di Dio, circa l' esistenza di esso, sia nota per se stessa, e subito, conosciuti i termini, si conosca, o pure da qualche concetto definitivo, o descrittivo della Divina essenza, noto per se stesso, legitimamente s' inferisca. La seconda, che l' esistenza di Dio sia nota solamente per lume di Fede, e sopra naturale. La terza che l' esistenza di Dio per lume, e cognizione naturale si possa dimostrare come prima cagione dagli effetti, ma imperfettamente *Ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundum suam essentiam*, S. Tommaso *d: quæst.* 2. *art.* 3. *ad* 3. La prima sentenza ha avuti alcuni Dottori celebri anche per Santità. La seconda è riputata comunemente falsa. La terza è la più accreditata, la più comune, universalmente applaudita dalle Scuole.

Cartesio, e Purcozio anno un' oppinione diversa da tutte l' altre, perchè pretendono, che per cognizione innata si conosca non solo l' esistenza di Dio, ma si abbia di Dio una cognizione perfetta, equivalente alla cognizione avuta per lume di Fede: e perciò, come nel primo Capitolo di questo Trattato si osserva, Cartesio nella terza Meditazione intende in nome di Dio, conosciuto nella sua idea *Substantiam quamdam infinitam, independentem, summè intelligentem, summè potentem, & a qua, tùm ego ipse, tùm aliud omne, si quid extat, quodcumque extat, est creatum*. E Purcozio nello stesso primo Capitolo riferito *Substantiam spiritualem summè simplicem, summè necessariam, ęternam, immensam, uno verbo infinitè perfectam, quę communis est omnibus a natura insita Dei notio*. Tale oppinione, che sia diversa dall' altre oppinioni de Santi Padri, e Filosofi, ancora si prova nel Cap. 15. e 16.

Nè solo quanto all' estenzione della cognizione, ma quanto all' infallibilità, Cartesio, Mallebranc, e Purcozio pretendono, che sia l' idea innata equivalente alla rivelazione della Fede: Perciò Cartesio nella citata terza Meditazione dice, *Et sanè non mirum est, Deum me creando, illam mihi indidisse*: e nella quinta Meditazione trattando della cognizione di Dio, avuta per la sua idea, dice: *Atque quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit, ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen de eo ęque certus sum, ac de omni alio, quod certissimum videtur*. E da questa idea deriva la certezza di tutte l' altre cose. *Sed pręterea etiam animadverto cęterarum rerum certitudinem ab hoc ipso pendère*, e di più, *& absque eo nihil unquam perfectè sciri posse*; e più di sotto *Postquam verò percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi cętera omnia ab eo pendère illumque non esse fallacem, atque inde collegi illa omnia, quę clarè, & distinctè percipio, necessariò esse vera*, e in ultimo. *Atque ita planè video omnis scientię certitudinem, & veritatem ab una veri Dei cognitione pendère, adeo ut priusquam illam nossem, nihil de ulla alia re perfectè scire potuerim. Jam verò innumera tùm de ipso Deo, alijsque rebus*

bus Intellectualibus , tum etiam de omni alia natura corporea , quę est purę Matheseos obiectum , mihi plenè nota , & certa esse possunt.

Più chiaramente Mallebranc in molti luoghi, ma specialmente nel Capitolo sesto del sesto Libbro della ricerca della Verità, per quel che riguarda la scienza, de costumi, uguaglia l' idee innate, o lume naturale alla Fede. *Dico dumtaxat, homines, si nulla, pręter evidentia admittant principia, & ex his principiis legitimas deducant consequentias, easdem veritates esse assecuturos, quas in Evangelio discimus, quia eadem est veritas, quę immediatè per se eos alloquitur, qui veritatem in evidentia ratiociniorũ cõperiũt, & quę in Scriptura Sacra eos alloquitur qui illius sẽsũ attingunt*. Più brevemente, ma non con minore espressiva nel *lib. 1. Cap. 3. Fidei, & evidentię pari summissione cedendum est*, facendo ivi il paragone, e la distinzione tra i misterij della Fede, e le cose naturali.

Purcozio poi nella quarta parte della Logica *cap. 3 assiom.* 3. parla anch' esso espressamente *Quemadmodum revelatio supernaturalis certissima est, ita & ratio naturalis, dummodo ideis claris, & distinctis innitatur; Nam si alterutra falleret, prima erroris causa in Deum refundenda videretur.*

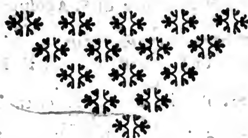
Questa confusione del lume naturale con il lume della Fede soprannaturale, altro non è, che una conseguenza dell' errore di Pelagio, che come riferisce S. Agostino *lib. de peccato originali cap 15.* teneva che l' uomo fosse stato creato *in puris naturalibus*: E perciò nel Cap. 19. di questo trattato da i fondamenti di Cartesio deduco, che esso fà naturali le tre virtù teologiche, Fede, Speranza, e Carità, perchè sollevando esso la sua idea innata, o lume naturale a conoscere Dio perfettamente, qual lume naturale spacciando esso assieme co' suoi Cartesiani per infallibile al pari della rivelazione, esclude affatto la Fede, e la Grazia Divina.

Si veda dunque quanto è diversa l' oppinione di Cartesio dall' altre oppinioni de' Dottori specialmente cattolici, e per conseguenza quanto io sia lontano, nel confutarla, dal prender briga con gli altri Autori delle mentovate sentenze. Questo per altro è vero, che io aderisco alla terza oppinione, la quale insegna, che naturalmente si conosce Dio per mezzo de' suoi effetti, benchè imperfettamente, come alla più vera, più comune nelle scuole cattoliche, per le ragioni, e autorità da me addotte nel decorso di questa operetta.



INDICE DE' CAPITOLI

DEL.



DEL-

DELLA DEBOLEZZA

DEL LUME NATURALE A CONOSCERE

IDDIO



Si rapporta l' oppinione di Carteſio circa l' idea di Dio.

Capitolo. I.



TAnto di queſto lume naturale dell' Intelletto ſi luſinga Carteſio, che aſſeriſce francamente di avere in ſeſteſſo innata l' idea di Dio, e nel ricercare nella ſua mente la ritrova fra l' altre idee, come nella ſua terza Meditazione ſi legge, intendendo eſſo in nome di Dio *Subſtantiă quamdam infinitam, independentem, ſummè intelligentem, ſummè potentem, & a qua tùm ego ipſe, tùm aliud omne, ſi quid extat, quodcumq; extat, eſt creatum*. Così anche l' eruditiſſimo Purcozio intende in nome di Dio *ſubſtantiam ſpiritalem, ſummè ſimplicem, ſummè neceſſariam, æternam, immenſam, uno verbo, infinitè perfectam, quæ communis eſt omnibus à naturâ inſitâ Dei notio*. Il fondamento di queſta oppinione è, che Dio, nel crear l' Anima di ciaſcheduno, c' imprima l' idea di ſeſteſſo: così Carteſio nella terza Meditazione. *Et*

Purcot. t.p.Inſt. Philoſ. p.2.Metaph.ſect.1.c.1.

ſanè

sanè non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse: e Purcozio stesso *Illa idea est innata, quæ a primo ortu divinitùs nobis est concessa, sivè est Deus ipse, quatenus menti nostræ præsens est, eamque perpetuò illuminat: Atqui idea Dei a primo ortu nobis est concessa &c.* E per confermare ciò distinguendo l' idee in innate, avventizie, e fattizie, dicono sì Cartesio, sì Purcozio, che non essendo nè fattizia, nè avventizia l' idea di Dio, resta dunque che sia innata. Ecco le parole di Cartesio nella terza Meditazione: *Neque enim illam a sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ, cum istæ res externis sensuũ organis occurrant, vel occurrere videntur, nec etiã a me effecta est, nam nihil ab illâ detrahere, nihil illi superaddere planè possum; ac proinde superest, ut mihi sit innata.* Le parole di Purcozio si possono vedere nel citato luogo, dove più distesamente fiancheggia la ragione di Cartesio, e qui disotto a suo luogo si porteranno. Quanto all' avere Iddio impressa nell' Anima di Cartesio, nel crearla, che fece la sua idea, e il ciò fare in tutti gli uomini, essendo una cosa di fatto, e che riguarda l' operazione di Dio, come lo può saper Cartesio? Non per rivelazione, perchè ciò esso non credo, che presuma, e però è superfluo il cercare, se a tale rivelazione debbasi prestar fede; nè meno lo sà dalla Scrittura sacra, non adducendo esso alcuna autorità di quella, nè potendone addurre. Moltopiù, che uomini Santi, e dottissimi, a cui Dio averebbe rivelata questa idea innata, e se tal rivelazione fosse nelle scritture l' averebbero ritrovata, non solo non ne fanno parola, ma sono di oppinione contraria a Cartesio, come si vedrà di sotto. Essendo dunque le cose innate, o dettami della natu-

tu-

Natura, come vogliano dire, siano gli stessi in tutti, operando sempre la natura nello stesso modo, se questa Idea di Dio fosse innata, non sarebbe solo Cartesio a ritrovarla nella sua mente; ma tutti gli uomini ve la ritroverebbero la stessa appūto, sēza differēza; e specialmente uomini dottiss. e SS. tanto amanti del vero; de' quali non si puó dire (come forse degli Atei potrebbe concedersi] che essi per ostinazione, e contro il dettame della Coscienza perversamente neghino ció, che essi conosono per vero, trattandosi specialmente di cose naturali, e ovvie [come sarebbe l' idea di Dio, se fosse innata] circa alle quali potrebbero essere da chicchesia riconvenuti. Se dunque Cartesio non sà per rivelazione di avere in se innata l' idea di Dio, e se tanti in se medesimi non la riconoscono; si esaminino le ragioni, con cui tenta di provar ciò, per conoscere se esso più degli altri si fosse nella cognizione del vero inoltrato. Queste ragioni sono molto bene disposte da Purcozio, e per ció le prenderemo da lui per considerarle.

Si esaminano le Ragioni di Cartesio circa l' Idea di Dio. Cap. II.

COnclude nella sua Metafisica questo Letterato, che noi abbiamo l' idea di Dio innata in questi termini *Extat in nobis idea Dei, sive entis summè perfecti, quę idea neque adventitia, neque factitia est, sed innata*. Prova questa conclusione parte, per parte. *Probatur prima pars. Idea Dei est idea entis summè perfecti, ut omnes homines, (ne exceptis quidem Atheis, si qui extant,) consentiunt; Atqui extat in nobis idea entis perfecti: Nam non aliter* *loc. cit.*

 nos

nos imperfectos esse pronuntiamus, quam quod ab illâ ideâ entis perfecti deficere nos advertimus: aliunde enim mẽs nostra nihil se ipsâ perfectiùs in hoc spectabili mundo deprehendit: ac si se cum rebus, quas sensibus percipit, conferat, nihil est, cur se perfectam esse non judicet: Ergo extat in nobis idea Dei: quę quidem Idea non est adventitia, seu a sensibus accepta, & est secunda pars propositionis. Ecco l' Argomento.

L' idea di Dio è l' idea di un ente sommamente perfetto.
Ma in noi esiste l' idea di un ente perfetto;
Dunque esiste in noi l' idea di Dio.

La ragione, o mezzo termine, per parlare con le scuole, a provare, che in noi è l' idea di Dio, è questo, cioè che in noi è l' idea di un ente perfetto: Questa ragione, o mezzo termine è lo stesso dell' assunto da provarsi, perchè la stessa idea di Dio è l' idea di un ente perfetto: Sicchè sarebbe lo stesso argomento se si dicesse.

L' idea di Dio è l' idea di Dio,
Ma esiste in noi l' idea di Dio,
Dunque esiste in noi l' idea di Dio.

E' chiaro chiaro il Paralogismo, o fallacia, che vogliamo dire, perchè in questo argomento non si fa altro, che mutare il nome all' idea di Dio, e chiamarla idea di un ente perfetto, e così si tocca con mano, che il supposto, che in noi sia l' idea di Dio, si prova col supposto medesimo; ma rispondiamo in forma, e neghiamogli la minore, cioè che in noi sia l' idea di un ente perfetto; ecco la prova della minore. Nõ altrimẽti noi conoschiamo di essere imperfetti, se non

non perchè noi conoſchiamo di mancare dalla perfezione dell' idea dell' ente perfetto, che è in noi; altrimenti la mente noſtra niente riconoſcerebbe di più perfetto di ſe medeſima in queſto mōdo viſibile, giacchè comparādoſi con le coſe ſenſibili, certo ella è più perfetta di eſſe. Ecco anche nella prova della minore l' aſſunto da provarſi. Queſta è la prova.

Noi conoſchiamo di eſſere imperfetti, perchè manchiamo dalla Perfezione dell' idea dell' ente perfetto, che è in noi.

Si ſuppone di nuovo, che l' idea dell' ente perfetto ſia in noi: Biſogna provarlo con altra ragione, e perciò, negato il ſuppoſto, l' argomento è da capo: Ma laſciamo da parte le ſottigliezze logiche, e ſi veda, ſe il conoſcerſi imperfetti dipenda dal conoſcerſi mancanti dall' idea di Dio. Circa a queſto ſe ſi tratti della perfezione corporale, io non ho biſogno punto dell' idea di Dio per conoſcere l' imperfezioni delle mie forze. Mi pongo a ſollevare un peſo di cento libbre, e l' alzo; mi pongo a ſollevarne uno di trecento, e non l' alzo, che vi ha che fare qui l' idea di Dio per conoſcere, che io non poſſo trecento libbre di peſo? Vedo un pomo ſopra un albero, ſtendo le mani, e non l' arrivo, ſenz' altra idea di ente perfetto io conoſco il mio non potere. Sono in piazza, e vedo la moſtra dell' Orologio, e conoſco l' ore; mi allontano, e fra la mia viſta, e la moſtra ſono di mezzo le muraglie di un Palazzo; io non ho biſogno dell' idea di un ente perfetto per conoſcere che la mia viſta non paſſa le muraglie a veder l' ore, e la moſtra. E quanto alla perfezione della mente nel conoſcere le coſe, prendo il cannocchiale del Galileo, e vedo Venere folcata, come la Luna, e prima mi pareva tonda, o ſcintillante, ſenz'

altra idea conoſco, che prima non avevo la ſpecie vera di Venere, come l'ho avuta dopo averla veduta col Canochiale, e così circa l'altre cognizioni, che acquiſto, conoſco, che prima ero più ignorante, di quello, che non ſono, dopo averle acquiſtate.. Del reſto la mente noſtra riflettendo a ſe ſteſſa, è certo, che ſi conoſcerá più perfetta delle coſe ſenſibili, e in ciò non vi riconoſco ſconcerto alcuno. Dunque per conoſcerſi imperfetta la mente noſtra non ha biſogno dell'idea dell' ente perfetto, perchè conoſcendo ſenza queſt' idea di creſcere nella cognizione, o di mancare ſcordandoſi delle coſe conoſciute, conoſce anche di eſſere più, o meno perfetta per ſe medeſima. Anzi conoſcendo la ſua imperfezione la mente noſtra viene in cognizione della perfezione di Dio, e la ſua dependenza nell' eſſere, come vedremo, la conduce a conoſcere l' eſſere independente di Dio. Che quando anche foſse vero (il che non è) che a conoſcerci imperfetti ci biſognaſse la cognizione dell'idea perfetta di Dio, da ciò non ne ſegue, che ella debba eſſere innata, giacchè anche eſſendo acquiſtata queſta idea, ſervirebbe allo ſteſſo effetto di conoſcerci lontani dalla perfezione, che in ſeſteſſa ci eſprime, eſſendo, che per conoſcerci imperfetti, baſti il conoſcere la perfezione di Dio in qualſivoglia modo. Finor dunque non ſi prova queſta idea innata di Dio in noi, ed è un mero ſuppoſto.

Se l'idea di Dio ſia avventizia Cap. III.

SEgue la prova, che l'idea di Dio non è avventizia. *Probatur igitur illa ſecunda pars. Idea illa non eſt adventitia, ſeu a ſenſibus orta, quæ nobis ex ſenſibilium rerum perceptione non advenit. Atqui idea entis*

entis summè perfecti ex rerum sensibilium perceptione nobis non advenit, tum quia ens summè perfectũ, neq; coloratũ est, neq; sapidũ, neque sonorum, neque ulla alia qualitate sensibili affectum, ut a rebus sensibilibus ejus notio nobis in mentem veniat; tum etiam quia res imperfectę, quales sunt res sensibiles, ideam entis summè perfecti ingenerare nobis non possunt: ergo idea entis summè perfecti non est adventitia, sive a sensibus orta. L' argomento è questo.

Quella idea è avventizia, la quale in noi si produce dalla cognizione delle cose sensibili.
Ma l' idea di un ente sommamente perfetto non si produce in noi dalla cognizione delle cose sensibili,
Dunque l' idea di un ente sommamente perfetto non è avventizia.

La minor proposizione suppone l' idea innata di Dio perfetta. Che in noi non si dà, e perciò egl' è vero ciò, che si dice per prova dell' istessa proposizione, cioè che l' ente sommamente perfetto non essendo nè colorato, nè saporoso, nè odoroso, nè avendo alcuna qualità sensibile, e che essendo imperfette le cose sensibili, non possono in noi produrre l' idea di un ente perfetto, tanto dissimile alle cose stesse sensibili, che altra specie ingerir non possono, se non simile alle loro qualità, o di sapore, o di odore, o di colore, e simili. Tutto è vero ciò, chi ne dubita? Ma è altresì vero, che questa specie, o idea perfetta dell' ente perfetto in noi non si trova, e non è nella mente nostra. Egli è vero, che le cose sensibili non la producono in noi: dunque è innata? ciò non ne segue, se ella non vi è nella mente nostra quest' idea perfetta di Dio: Mi spiego. Se alcuno mi volesse provare, che cento scudi mi son nati da se in tasca, e così argomentasse.

Tu ai cento scudi in tasca
Non ve gl' ai messi da te, nè vi sono stati messi da altri,
Dunque ti son nati da se in tasca.

Io gli concederò tutte le proposizioni, ma se mi metto la mano in tasca, ecco sciolto l' argumento, perchè non ve li trovo. Così egli è vero, che le cose sensibili non possono in noi produrre l' idea perfetta di Dio, ma è altresì vero che ella non è innata,
cap. 11. 13. 17. 18. 28. perchè in noi non è questa idea perfetta di Dio: Che poi dalle cose sensibili si possa formare in noi una cognizione, o specie, o idea imperfetta di Dio, lo vedremo di sotto. Finora per altro resta sempre un mero supposto l' idea innata di Dio in noi, e nō si prova

Se l' idea di Dio sia fattizia Cap. IV.

LA prova della terza parte della conclusione, che l' idea di Dio non sia fattizia, è questa. *Probatur tertia pars, scilicet illam ideam non esse factitiam Idea enim factitia, ut dictum est in Logica, vocatur, quę a nobis ex pluribus alijs ideis ad libitum est confecta: atqui idea entis summè perfecti ex pluribus alijs nō est confecta: primò quia entis perfecti idea simplex est, nō ex alijs composita: secundò quia omnes aliarum rerum ideę simul congestę aliquid perfectum efficere non possunt: tertiò denique quia nihil ipsi addere, aut detrahere possumus, ut ideis factitiis aliquid ad libitum addi potest, vel detrhai: ergo idea entis summè perfecti nō est factitia.*

Quell' idea si dice fattizia, che di più altre idee ad arbitrio da noi si forma; Ma l' idea di un ente sommamente perfetto non si forma da noi ad arbitrio da più altre idee.

Dunque l' idea di un ente sommamente perfetto non è fattizia.

Anche in questo argomento si suppone in noi l' idea perfetta di Dio, il che non è, e perciò non si cō. clude, e potrebbesi concedere tutto, e che l'idea di Dio non è

non è fattizia; ma non ne segue, che ella sia in noi innata, se la non vi è nella nostra mente questa idea perfetta di Dio. E a dire il vero, che quella cognizio- di Dio, che naturalmente acquistiamo, sia una finzione, una chimera, sarebbe un grand' errore a dirlo. Ella è cagionata dalle cose create, che sono effetti di Dio, la di cui esistenza anche dimostrativamente si prova. Tutta volta egli è vero, che noi non possiamo avere naturalmente da questi effetti, nè tampoco l' abbiamo per fede, l' idea perfetta della semplicità di Dio, ma solamente una notizia imperfetta, cioè, quale può produrcela la specie puramente negativa, che sola abbiamo di un tale attributo. Io l' accordo dunque, che l' idee di queste cose create, massimamente delle composte, non ci esprimano perfettamente la semplicità dell' esser Divino; Ma è vero altresì, che un concetto così perfetto della semplicità di Dio naturalmente noi non l' abbiamo per verun conto. Concedo, che la massa dell' idee di queste cose imperfette non può produrre l' idea propria di un ente perfetto sommamente: ma bisogna ancora, che Cartesio, e Purcozio mi concedano, che questa propria idea di un ente sì perfetto, nè anche sia in noi independentemente dalla cognizione degli effetti [o com' essi dicono] innata: perocchè quãtunque francamente suppongano essere in noi sì fatta idea; non però me l' anno finora provata, nè la proveranno giammai. E molto più si dee concedere, che non possiamo niente aggiungere, o togliere all' idea innata propria di Dio, se noi non l' abbiamo. Alla statua di Dagone, che era in Azoto, io non posso nè aggiungere il naso, nè toglierlo, se non l' ho una tale statua.

cap. 28.

Ma qui avverta il benigno lettore, che qualũ-

que

que volta io ho detto, o son per dire nel decorso di di quest' Operetta, che Cartesio, e Purcozio falsamente suppongono essere in noi l' idea innata di Dio, non intendo di favellare di qualunque idea di Dio, ma di quella, che loro ci descrivono, é sostengano, cioè d' una idea impressa nella nostr' Anima dall' istesso Dio insin dal principio della creazione di quella; d' un idea la quale sia equivalente nella certezza, ed infallibilità all' istessa Fede; e quindi d' un' idea, che ci assicuri per sestessa, che ella sia idea d' un ente vero, e reale, e non d' un ente semplicemente ideato, e rappresentato dall' intelletto, e che però non abbia altro essere, che quello gli dà la cognizione. Or vediamo la prova della quarta parte della conclusione di Purcozio.

Se l' idea di Dio sia innata. Cap. V.

PRobatur quarta pars. *Illa idea est innata, quę a primo ortu divinitùs nobis est concessa, sive quæ est Deus ipse quatenus menti nostræ præsens est eamque perpetuò illuminat: Atqui idea Dei a primo ortu nobis est concessa, sive est Deus ipse quatenus menti nostræ sese saltèm imperfectè percipiendum exhibet, ut inferiùs demontrabimus: Nam nulla res creata, utpotè imperfecta ideam illam nobis imprimere potest. Hinc Tertullianus Apolog. cap 17. unius Dei existentiam probat naturali animę nostræ testimonio--Quæ licet carcere corporis pressa, licèt institu-- tionibus pravis circumscripta, licèt libidinibus, & --concupiscentiis evigorata, licèt falsis Diis exăcillata; -- cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, -- ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur Deum nominat hoc solo, quia propriè verus hic*

unus

-- *unus Deus bonus, & magnus.... O testimonium -- animæ naturaliter christianæ.* L' argomento è questo.

Quell' idea è innata, la quale nel crear, che fece l' Anima Iddio, ve l' impresse, o è Dio medesimo in quanto è presente alla mente nostra, e perpetuamente l' illumina;

Ma l' idea di Dio è quella, che Dio stesso creando l' anima ve l' impresse, o è Dio stesso, che almeno imperfettamente si fa conoscere alla nostra mente.

Dunque l' idea di Dio a tutti gli Uomini è innata.

Qui si suppone, che Dio abbia impressa l' idea di sestesso nell' anima nell' atto di crearla, ma non si prova, come si disse di sopra, nè per rivelazione, nè per scritture, e molto meno per le ragioni assegnate, e di sopra esaminate: resta dunque, che questa idea di Dio innata sia un mero supposto. Il dire, che nessuna cosa, essendo imperfetta, non puó imprimere nella mente l' idea di Dio, giá si è visto, che ció suppone, che noi abbiamo l' idea perfetta di Dio, il che nõ è vero: e perciò si accorda, che le cose create non possono in noi produrre l' idea di Dio: Dunque è innata in noi? ció non ne següe se la non vi è in noi questa idea. Bisogna replicare le stesse risposte, perchè sempre sono gli stessi motivi. Quanto all' autorità di Tertulliano non mi pare, che si possa intendere dell' idea innata, perchè quelle parole *O testimonium animæ naturaliter christianæ!* provano, che naturalmente si puó conoscere Dio, e ciò si concede per mezzo del discorso naturale: ma che ció sia per cognizione innata, Tertulliano non lo dice, nè anche nell' altre parole addotte. *Denique pronuncians hæc, non ad Capitolium, sed ad Cœlum respicit; novit enim sedem Dei vivi ab illo, & inde descendit:* Giacchè il dire *novit enim sedem Dei vivi* non è lo stesso, che dire *novit innata Idea sedem Dei vivi*: Questa è

 una

una glosſa aggiunta, e potrebbe nello ſteſso modo aggiungerſi queſt' altra *novit, per traditionem, vel per ratiocinium naturale ſedem Dei vivi:* Siccome l' altre parole, che ſeguono *ab illo, & inde deſcendit* non provano, che Dio abbia impreſſa nell' Anima l' idea di ſeſteſſo, ma che la cognizione naturale vien da Dio, e ció chi puó metterlo in dubbio? Se Dio non mi aveſse data la capacità d' intenderlo, io non potrei conoſcerlo, nè anche per raziocinio naturale. Quello poi che ſoggiunge Purcozio: *Sive quæ eſt Deus ipſe, quatenùs menti noſtræ præſens eſt, eãque perpetuò illuminat*, Che Dio eſſendo preſente alla noſtra mente, e illuminandola, fa che ella abbia la cognizione di ſeſteſſo, merita di eſſere eſaminato particolarmente.

Se ſi veda naturalmente l' eſſenza di Dio, come pretende il P. Mallebranc. Cap. VI.

Par. 2. Metaph. ſect. 3. cap. 4.

SI rimette da Purcozio la prova di queſto al trattato *de mente humana al cap.* 4. *de humano intellectu, Propoſit.* 4. dopo l' objezioni, dove rapporta l' oppinione del P. Mallebranc, circa al modo di conoſcerſi da noi le coſe. Porremo qui al ſolito le parole ſteſſe di Purcozio per eſaminarle meglio. *Primò igitur ſi Auctorem inquiſitionis veritatis audiamus, eſſentiam Dei cognoſcimus, non idea quadam, aut ſpecie, vel imagine a Deo diſtincta, ſed illam in Deo ipſo novimus, quatenus menti noſtrę præſens eſt, eamq; illuminat. Quippe nulla res, aut imago, aut ſpecies, aut ſimilitudo Deum nobis exhibere poteſt, ut optimè docet S. Thomas p. p. quæſt.* 12. *art.* 2. *Atq;*

adeo

*adeo mens humana non tantùm cum humano corpore, ſed etiam cum Deo ipſo eſt ſuo modo conjuncta, ut oſtẽdit S. Auguſtinus libro octoginta trium quæſt. quæſt. 54. his verbis -- Deo igitur junctum eſt, quod intel-
-- ligit Deum, Intelligit autem rationalis anima De-
-- um; Nam intelligit quod ſemper ejuſmodi eſt, neque
-- ullam patitur mutationẽ. At et corpus per tempus,
-- et locus, et anima ipſa rationalis, quod aliquando
-- ſapiens, aliquando ſtulta eſt mutationẽ patitur, quod
-- autem ſemper eodem modo eſt; melius profecto eſt quã
-- id, quod non ita eſt. Nec quidquam, eſt melius
-- rationali anima niſi Deus. Cum igitur intelligit ali-
-- quid, quod ſemper eodem modo ſe ſe habet, ipſum
-- ſine dubio intelligit. Hęc autem eſt ipſa veritas, cui
-- quia intelligẽdo anima rationalis jungitur, et hoc bo-
-- num eſt animę, recte accipitur id eſſe, quod dictum
-- eſt. Mihi autem adherere Deo bonum eſt.* Che noi conoſchiamo l'eſſenza di Dio, non per mezzo di un idea, o ſpecie, o imagine, ma in Dio ſteſſo preſente alla mente noſtra, che da lui è illuminata, ſi fonda sù la ragione, che neſſuna coſa, o imagine, o ſpecie, o ſimilitudine ci puo rappreſentare Dio; qual ragione è autorizzata dalla Dottrina di S. Tommaſo prima par. queſt. 12.art.2. Vediamo queſta dottrina: Qui tratta della Viſione beata della divina eſſenza, e conclude, *dicendum ergo quod ad videndam Dei eſſentiam requiritur aliqua ſimilitudo ex parte viſivæ potentiæ, ſcilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Pſalmo, In lumine tuo videbimus lumen; Nõ autem per aliquam ſimilitudinem creatam Divina eſſentia videri poteſt, quę ipſam divinam eſſentiã reprȩſentet, ut in ſe eſt.* E che S. Tommaſo in queſta queſtione tratti della viſion beata, ſi vede nel primo articolo precedente, dove conclude

Quæſt. 12. art. 1. in corpore.

clude. *Unde simpliciter concedendum est, quod Beati Dei essentiam videant*. Di più nel medesimo secondo Articolo, rispondendo al secondo Argomento, che è questo, *Præterea Augustinus dicit 9. de Trinitate. Cum Deum novimus sit aliqua similitudo in nobis*. Ferma la sentenza contraria all' oppinione del P. Mallebranc, che pretende, che in questa vita si veda l' essenza di Dio senz' altra specie, rispondendo, che in via si vede per specie, o similitudine. *Ad secundũ dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via:* e nell' articolo quarto conclude, che per cognizione naturale non può vedersi l' essenza di Dio. *Ergo videre Dei essentiam cõvenit intellectui creato per gratiam, non per naturã*, e più di sotto. *Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso*: E nell' articolo undecimo trattando di proposito. *Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam*, Conclude con la glossa *Quandiù hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest*, e più di sotto: *Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia Divina, esse non potest, quamdiù hac mortali vita vivitur*. Io mi stupisco, come S. Tommaso si adduca per prova della sentenza del P. Mallebranc; quando in tanti luoghi così espressamente insegna il contrario.

art. 4. in arg. sed contra.

in corp.

Art. 11. in arg. sed contrà.

in corp.

Si riscontra un altro luogo di S. Tommaso Cap. VII.

Purcot. prop. 3. corol. 2.

ANche in questo stesso quarto cap. alla proposizio-

sizione terza, dove si conclude, che *Non aliunde humana mens ideis rerum informatur, quàm a Deo* viẽ citato S. Tommaso 1.*p*.*q*. 88. *art*. 3. *ad primum*, comecchè insegni, che noi tutte le cose intendiamo, e giudichiamo *in luce primæ veritatis*: ecco le parole del Santo. *Ad primum ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus, & judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est, quàm quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur*. E mi par chiaro in queste parole, che S. Tommaso è contrario all' oppinione di Purcozio, se nega, che Dio sia quello, che immediatamente si veda dall' intelletto. *Multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur*. E chi vuol di ciò discredersi appieno, basta, che legga sopra. *Respondeo dicendum, quod* *in corp.* *cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicẽdum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionẽ pervenimus, secundum illud Apostoli ad Romanos* 1. *Invisibilia Dei per ea quæ acta sunt intellecta conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectũ, ut multoties supra dictum est*. Qui si conosce patentemente quãto S. Tommaso sia lontano dal sentimento, in cui lo rapportano, se in vece di dire, che la mente umana

mà è da Dio informata dell' idee delle cose, prova, e sostiene l' opposto, che noi per le Creature venghiamo in cognizione di Dio *Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.*

Si considera l' autorità addotta di S. Agostino. Cap. VIII.

Lib. 83. qastion. quest. 34 PEr ben' intendere le parole qui addotte di S. Agostino, bisogna leggere un poco più di sopra, *Quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus, cui quisquis eum intelligit, junctus est. Quod enim intelligitur verùm est, nec omne, quod creditur, verum est. Quidquid autem verum est, atque a sensibus, & a mente sejunctum est credi tantum, non tamen sentiri, aut intelligi potest. Deo igitur junctum est, quòd intelligit Deum &c.* con quello, che segue qui di sopra rapportato. Anche quest' autorità di S. Agostino io non vedo, come possa adattarsi a provare, che immediatamente si veda l' essenza di Dio in questo stato naturale dalla mente nostra: Giacchè il dire, come fa il S. *Deo igitur junctũ est, quod intelligit Deum*, non è altro, che un distinguere la cognizione naturale dalla cognizione avuta per mezzo della Fede, o umana, o divina; e per ciò intendere bisogna osservare il raziocinio di questo S. Dottore in questo luogo medesimo. Il titolo della questione è questo. *De eo quod scriptum est. Mihi autem adherere Deo bonum est. Psal.* 72. 28.

Comincia a considerare le cose se siano sempre le stesse, o nò. *Omne quod est, aut eodem modo sẽper est, aut non.* Considerando ciò, ritrova che l' ani-

anima è miglior del corpo. *Et omnis anima omni corpore melior est*, e ne dà la ragione *Melius est enim omne quod vivificat, quàm id, quod vivificatur*, perchè l' Anima dà vita al corpo*: corpus autem ab anima vivificari, non a corpore animam, nemo ambigit*. Si ferma in questo pensiero, riflettendo, che ciò, che non è corpo, esistendo, o è anima, o qual cosa meglio che l' anima, e a ciò la stessa ragione ne conduce, perchè il corpo non vive per sestesso: dunque se vive, o vive per un altra cosa, che ha tanta facoltà di renderlo vivo, e questa è l' anima, o ha anche maggior facoltà, e ciò è altra cosa miglior dell' Anima. *Quod autem corpus non est, & tamen aliquid est, aut anima est, aut ea melius aliquid;* e seguita a considerare il corpo, come l' infima delle cose, che sono, che da se non ha vita. *Deteriùs enim omni corpore nihil est, quia etsi materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit; rectè, quoniam caret omni specie, nihil dicitur*. S' inoltra a considerare se fra l' Anima, e 'l corpo vi possa essere alcuna cosa di mezzo. *Rursus inter corpus, & animam, quod melius sit corpore, deterius anima non invenitur*. Fra l' anima, e 'l corpo non v' è altra cosa megliore del corpo, o altra cosa peggiore dell' anima, perchè se vi fosse questa cosa di mezzo, o averebbe la vita dall' anima, o darebbe la vita all' anima, o non averebbe la vita, o non la darebbe. *Si quid enim esset mediū, aut vivificaretur ab anima, aut vivificaret animā, aut neutrū.* O veramēte questa cosa di mezo darebbe la vita al corpo, o riceverebbe la vita dal corpo, o nè la riceverebbe, nè la darebbe. *Aut vivificaret corpus, aut vivificaretur a corpore, aut neutrū.* Risponde all' istanza. *At quidquid vivificatur ab anima corpus est: si quid autem vivificat animam melius est, quàm anima*, cioè che essendo il corpo reso

vivo

vivo dall' anima, non vi può essere fra il corpo, e l' anima altra cosa di mezzo peggior dell' anima, perchè se questa cosa di mezzo desse vita all' anima, sarebbe miglior dell' anima, secondo il principio posto di sopra, *Melius est enim omne, quod vivificat, quàm id, quod vivificatur.* In oltre questa cosa di mezzo non puó nè meno esser meglior del corpo, perchè la cosa, che dà la vita al corpo è l' anima, e il corpo nõ dà vita ad altra cosa inferiore a sè, perchè fra l' corpo, e 'l niente non vi è cosa di mezzo, nè anche la materia, come di sopra disse. *Deterius enim omni corpore nihil est: quia etsi materiam quis dixerit unde ipsum corpus fit, rectè quoniam caret omni specie, nihil dicitur:* E perciò non vi è fra l' anima, e 'l corpo alcuna cosa di mezzo: *Rursum quo vivificatur corpus anima est, quòd vivificatur a corpore nihil est.* Visto dunque che non puó esservi cosa alcuna di mezzo fra 'l anima, e l' corpo, perchè fra 'l corpo, e l' anima non vi è cosa, che sia resa viva dall' anima, o dia la vita all' anima, nè meno vi è cosa alcuna, che dia la vita al corpo, o la riceva dal corpo, passa a vedere se vi possa essere alcuna cosa, o che nõ abbia bisogno di ricever la vita, o che non dia la vita a nessuno. *Neutrum verò id est nullius vitæ indigens, nullamque vitam tribuens, aut omnino nihil est, aut aliquid corpore, & anima melius.* E risponde, che o questa cosa non v' è, o se questa cosa vi fosse, sarebbe miglior dell' anima, e del corpo; perchè non riceverebbe la vita nè dall' anima, nè dal corpo. Lassa da parte la questione, se questa cosa, che non riceva la vita da nessuno, o a nessuno la dia, sia *in rerũ natura. Sed utrum quid tale sit in rerum natura, alia quæstio est,* e forma il suo raziocinio conchiudẽdo, che fra l' anima, e 'l corpo non vi è cosa miglior

del

del corpo, o peggior dell'anima. *Nunc interim ratio comperit nihil inter corpus, & animam esse, quod sit corpore melius, anima deteriùs*. S' inoltra poi nel suo discorso considerando, che l' anima non ha da sestessa la vita, avendo avuto principio, e avendo la vita da altri, quello, che all'anima dà la vita, è miglior dell' anima. Questo dunque, che è miglior dell' anima si chiama Dio. *Quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus*; A questo Dio, chiunque l' intende, è congiunto, avendo da lui la vita, e l' intendere. *Cui, quisquis eum intelligit, junctus est*. Ed è congiunto nell' atto stesso d' intenderlo, perchè lo stesso intenderlo, che fa, è un conoscere la vita della sua anima da Dio, riconoscendolo per quello, che dà la vita all' anima, è perciò miglior dell' anima, siccome l' anima, perchè dà la vita al corpo è miglior del corpo. Segue a provare questa adesione, e congiunzione dell' intelletto con Dio. *Quod enim intelligit verum est, nec omne, quod creditur verum est*. Ecco la distinzione del sapere, e del credere; perchè le cose, che s' intendono sono vere, cioè conformi al concetto della mente, qual conformità della cosa conosciuta coll' intelletto, o concetto della mente fa questa adesione, questa congiunzione dell' intelletto con la cosa intesa. Per contrario nelle cose non vere, essendo diverso il concetto della mẽte dalla cosa, e per conseguenza essendo non conforme l' intelletto alla cosa, non vi è fra loro questa cõgiunzione, o adesione di conformità, il che sempre accade nelle cose nõ ĩtese; e perciò più tosto si dee dire, che queste cose nõ intese si credono. *Nec omne, quod creditur verum est*, perchè veramente se io mi creda d' intendere, che il Sole non sia sferico, o rotondo, io veramente non intendo il Sole come è, non essẽ-

do il mio concetto ſimile alla figura del Sole, ma lo credo o quadrato, o d' altra figura. Ma quando ciò, che ſi crede ſia vero [ſegue il S. Dottore] *Quidquid autem verum eſt, atque a ſenſibus, & a mente ſejūctum eſt, credi tantum, non tamen ſentiri, aut intelligi poteſt*; Se ciò che ſi crede è vero, come non è cōgiunto o a' ſenſi, o alla mente, ſi puó ſolamente credere, non già ſentire, o intendere, perchè non vi è la conformità, che uniſca la mente con la coſa creduta: come ſarebbe a dire, ſe alcuno mi dica, che la Fabbrica di S. Pietro di Roma è bella; ſe non la vedo con gli occhi, e in me non ſi formi quella ſpecie, che uniſce il mio occhio con tale oggetto, io non la ſento, o vedo, ma la credo ſolamente. Così la Fede mi dice, che Dio è uno, e trino; queſta coſa la credo, ma non poſſo intenderla, perchè in me non ſi può formare la ſpecie di tal concetto dell' Unità, e Trinità di Dio, che faccia conforme il mio intelletto a tal miſterio. Ma quanto alla cognizione di Dio queſta conformità ſi trova dell' intelletto coll' eſiſtenza di Dio, e perciò conclude il Santo. *Deo igitur junctum eſt, quòd intelligit Deum*, e la prova queſta congiunzione, che di ſopra avea ſuppoſta. *Intelligit autem rationalis anima Deum. Nā intelligit, quòd ſemper ejuſmodi eſt, neque ullam patitur mutationem*. L' anima intende Dio, perchè l' intende non ſoggetto a mutazione, come è il corpo, che ſi muta ſecondo il tempo, e luoghi, e l' Anima ſteſſa ragionevole, che alle volte è ſaggia, alle volte è ſtolta, patiſce mutazione. *At & corpus per tempus, & locos, & anima ipſa rationalis, quod aliquando ſapiens, aliquando ſtulta eſt, mutationem patitur*. Eſſendo dunque migliore quello, che è sēpre il medeſimo, e non ſi muta, di quello, che ſi

muta

muta: nè essendovi cosa miglior dell' anima, se non Dio, come di sopra si è conosciuto: Dunque l' Anima, che intende una cosa, che sempre è la medesima, senza dubbio in questa cosa, che sempre è la medesima, e non si muta, intende Dio. *Quod autem semper eodem modo est, melius profectò est quàm id, quod non ita est; nec quidquam est meliùs rationali anima nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid, quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine dubio intelligit.* Questa è la stessa verità, alla quale l' intelletto conformandosi, con essa si unisce, e congiunge, e perciò in questo consiste il ben dell' anima. *Hec autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis jungitur, & hoc bonum est animæ.* Ciò esprime la sentenza di David, che non solo nel credere, ma anche nel conoscere Iddio per discorso, o raziocinio della mente, ritrova il suo compiacimento. *Rectè accipitur id esse, quod dictum est: mihi autem adhærere Deo bonum est.*

Riflessioni sopra la stessa Dottrina di S. Agostino. Cap. IX.

IO ritorno a dire, che non sò intendere, come da questa Dottrina di S. Agostino si possa ne anche dedurre, che da noi viatori si veda immediatamente l' essenza di Dio. In primo luogo il *S.* Dottore per indurre la mente a conoscere l' immutabilità di di Dio, non dice, che noi la vediamo nella sua essēza immediatamente, ma per contrario dalla mutabilità delle cose esterne comincia. *Omne quod est, aut eodem modo semper est, aut non:* Conosce poi dalla imperfezione del corpo, che per se non vive la

perfezione dell' anima, che dà vita al corpo: Quindi si solleva a considerare la perfezione di Dio maggior dell' anima, perche a lei da la vita, e conoscendo, che è meglio il non esser soggetto a mutazione, che il mutarsi, e di più, che il corpo, e l' anima si mutano; dunque n' inferisce esso legittimamente, che questa cosa, che non si muta è miglior dell' anima, che si muta: e avendo conosciuto, che Dio è miglior dell' anima: dunque Dio è questa cosa, che non si muta. Questo è un puro raziocinio della mente originato dalle specie delle cose esteriori, e de' sensi, come patentemente si vede, e chiaramente lo dice il S. Dottore. *Quidquid autem verùm est, atque a sẽsibus, & a mente sejunctum est, credi tantum, non tamen sentiri, aut intelligi potest;* essendo certissimo, che la notizia scientifica delle cose si forma in noi dalla cognizione de' sensi, e della mente, la quale se non si conforma alle cose conosciute, veramente non l' intende, e non le conosce, ma crede di conoscerle, ed' intenderle, come dice bene di sopra. *Nec omne quod creditur verum est*. Se poi la mente nostra si conforma alle cose conosciute, allora avendo in se stessa la specie conforme all' oggetto conosciuto, in questo modo si unisce coll' oggetto, ed è vera la sua cognizione in ciò consistendo la veritá, come pure chiaramente dice il S. *Hæc autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis jungitur: & hoc bonum est animæ.* E con questo si spiega la diversità della cognizione per Fede, nella quale non essendo nella mente nostra l' evidenza delle cose credute, non vi è questa conformitá, o unione, per cui la mente si unisca alle cose vedute. Qual' unione, come si è detto, si trova nelle cose intese, perchè l' intelletto si conforma alle medesime, espri-

esprimendo in sestesso la loro vera specie. Si conosce dunque quanto S. Agostino sia lontano dal dire, che si veda da noi viatori l' essenza di Dio, se al cōtrario esso ci conduce alla cognizione di Dio per raziocinio fondato sù le specie esterne, e sensibili, come si è visto.

Si considera la Dottrina di Tertulliano. Cap. X.

IL ritrovare così diversi dal sentimento, per cui si adducono i Santi Padri, mi fa curioso di riscōtrare nell' autorità di Tertulliano di sopra rapportata al capitolo quinto quelle parole passate sotto i punti, e son queste. *Deum nominat hoc solo, quia propriè verus hic unus Deus bonus, & magnus*, qui si frappongono alcuni punti ne' quali si devono inserire queste parole. *Et quod Deus dederit omnium vox est: judicem quoque contestatur illum, dum ait. Deus videt; Deo commendo. O testimonium animæ naturaliter Christianæ.* Queste parole erano sì poche, che non meritava il conto di lasciarle, non facendo il libbro più voluminoso di quello, che è: ma non facevano a proposito a provar l' idea innata di Dio: Perchè il dire, come fa Tertulliano, che la comune oppinione riconosce Dio anche come Giudice, non si accorda coll' idea innata, e si conosce, che Tertulliano intende, che anche per cognizione naturale si conosce Dio, o sia questa cognizione acquistata, o per tradizione, o per raziocinio: ma non già dice mai, che Dio abbia nell' atto di crear l' anima impressavi la sua idea, come suppone Cartesio: Dice, che si conosce Dio senza esser Filosofo: ecco le sue parole nel libbro *de animæ testimonio*. *Adsit mihi*

De-

Deus. O Deum immortalem. Deus videt &c. Quis enim ejusmodi eruptiones animæ non putaverit doctrinam esse naturæ, & congenitæ, seu ingenitæ conscientiæ tacita commissio. Si notino le parole, che immediatamente seguono. *Certè prior anima, quàm littera, & prior sermo, quàm liber, prior sensus, quàm stylus, et prior homo ipse quàm Philosophus, et Poeta. Nunquid ergo credendum est ante litterarum, & divulgationem ejus natos absque hujusmodi pronũciationibus fuisse homines? Et unde didicit anima? certè non a philosophia, non a litteris, vel scripturis, non a disciplina: hæc enim pronunciat nondum scholis formata, simplex, rudis, impolita, idiotica, de compito, de textrino tota. Hæc a natura didicit magistra natura, anima discipula*. E che naturalmente si conosca Dio, si concede, ma che vi sia l' idea innata nell' anima, nè S. Tommaso, nè S. Agostino, nè Tertulliano lo dicono. Anzi Tertulliano dicendo di sopra *Prior anima, quàm littera, prior sermo, quàm liber, prior sensus, quàm stylus*, ben si vede, che esso esclude le ragioni più sottili de' Filosofi, e però soggiunge. *Et prior homo, quàm Philosophus, & Poeta*, ma non giá la tradizione, *prior sermo, quàm liber*, nè il raziocinio dalle cose sensibili derivato, e dagli effetti alla causa, *prior sensus, quàm stylus*; moltopiù, che esso apertamente se ne dichiara contro a Marcione.
Lib. 1. *Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura ex operibus, Doctrina ex prædicationibus*. Quanto poi alla ragio-
Parte 2. Metaph sect. 3. c. 4. post object. ne nel citato luogo addotta da Parcozio *Quippe nulla res, aut imago, aut species, aut similitudo Deum nobis exhibere potest*, ella è la solita, che suppone l' idea perfetta di Dio non mai provata, e si vedrà di
cap. 11. 13. 18. 28. sotto, che le cose esterne ci cõducono alla cognizione benchè imperfetta di Dio.

Ca-

Come S. Agostino conduca alla cognizione di Dio. Cap. XI.

TRattandosi di conoscere Dio, e qual sia circa a ció la guida, se la Natura, o la Fede; e investigãdosi circa a ciò l' oppinione del grãde Agostino, nella di cui sẽpre venerab. autorità gli Autori delle contrarie oppinioni molto si fondano, egli è necessario il considerare con lo stesso Agostino gli errori, che in rintracciare Dio si commettono, dal S. considerati nel primo libbro *de Trinitate*, e per ció meglio fare, le parole stesse di questo gran lume delle scienze quãtunque forse alquãto prolisse rassẽbrino, si rapporteranno fedelmente. *Quorum nonnulli ea, quæ de corporalibus rebus, sive per sensus corporeos experta noverunt, sive quæ natura humani ingenii, & diligentiæ curiositate, vel artis adjutorio perceperunt, ad res incorporeas, & spiritales transferre conantur, ut ex illa metiri, atque opinari velint. Sunt item alii, qui secundùm humani animi naturam, vel affectum de Deo sentiunt, si quid sentiunt, & ex hoc errore cum de Deo disputant sermoni suo distortas, & fallaces regulas figunt. Est autem aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quæ profectò mutabilis est nituntur trascẽdere, ut ad incommutabilem substantiam, quæ Deus est erigant intentionem; sed mortalitatis onere prægravati, cum & videri volunt scire, quod nesciunt, & quod volunt scire non possunt, præsumptiones opinionum suarum audaciùs affirmando, intercludunt sibimet intelligentiæ vias, magis eligentes sententiam suam non corrigere perversam, quam mutare defensam. Et hic quidem omnium morbus est trium generum, quæ proposui, &* Cap. 1. & seq.

co-

eorum scilicet, qui secundum corpus de Deo sapiunt, & eorum, qui secundum spiritalem creaturam, sicut est anima, & eorum qui neque secundum corpus, neque secundum spiritalem creaturam, & tamen de Deo falsa existimant eo remotiores a vero quo id, quod sapiunt, nec in corpore reperitur, nec in facto, & condito spiritu, nec in ipso Creatore. Qui enim opinatur Deum, verbi gratia, candidum, vel rutilum fallitur, sed tamen hæc inveniuntur in corpore. Rursus qui opinatur Deum nunc obliviscentem, nunc recordantem, vel si quid hujusmodi est, nihilominus in errore est; sed tamen hæc inveniuntur in animo. Qui autem putat ejus esse potentiæ Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritalis, nec corporalis Creatura: nulla enim omnino res est, quæ se ipsam gignat ut sit. Ut ergo ab hujusmodi falsitatibus animus purgetur, sãcta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi graditur ad divina, atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. Nam & verbis ex rebus corporalibus sũptis usa est, cum de Deo loqueretur; velut cum ait in tegmine alarum tuarum protege me. Et de spiritali creatura multa transtulit, quibus significaret illud, quod ita non esset, sed ita dici opus esset; sicuti est: Ego sum Deus zelans: & pœnitet me hominem fecisse.

Exod. 20. 5. Gen. 6. 6. 7.

De rebus autem, quæ omnino non sunt, non traxit aliqua vocabula, quibus vel figuraret locutiones, vel spissaret enigmata. Unde perniciosiùs, & inaniùs evanescunt qui tertiò illo genere erroris a veritate secluduntur, hoc suspicando de Deo quod neque in ipso, neque in ulla creatura inveniri potest. Rebus enim quæ in creatura inveniuntur solet Scriptura Divina velut infantilia oblectamenta formare, quibus infirmo-

mo-

morum ad quærenda superiora, & inferiora deserenda, pro suo modulo tanquã passibus moveretur affectus.

Tre sorte d' uomini, che ricercano ciò che riguarda la Divinità distĩgue il S. Dottore. I primi *Qui secundum corpus de Deo sapiunt*, che con la considerazione delle cose corporee vanno rintracciando Dio. I secondi *Qui secundũ spiritalem creaturam sicuti est anima*, che trattano di Dio secondo la cognizione, che ãno dell' anima, che è spirituale. I terzi *Qui neque secundum corpus, neque secunudm spiritalem creaturã*, che trattano di Dio con sentimenti, e concetti supposti, che non anno alcun fondamento, nè per quello, che riguarda il corpo, nè per quello, che riguarda l' anima. *Id quod supponunt nec in corpore reperitur, nec in facto, & condito spiritu, nec ipso Creatore*. Errano i primi, che con i loro concetti materiali, e meccanici, pretendono di misurare, e giudicare delle cose incorporee, e spirituali. *Et ex illa metiri, atque opinari velint*. Errano i secondi, perchè con regole sproporzionate, e finte a capriccio discorrano, e perciò non possono arrivare alla cognizione delle cose, che pretendono, sostenendo le sue presuntuose oppinioni con ardire contro la ragione. *Cum & videri volunt scire quod nesciunt, & quod volunt scire non possunt, præsumptiones opinionum suarum audaciùs affirmando, intercludunt sibimet intelligentiæ vias*. L' errore de' primi si corregge, se delle cognizioni coproree si servino, come di gradi per sollevar la mente a conoscere Dio, e ciò fa la S. Scrittura. *Sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina, atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgat*. L' errore de' secondi pure si corregge, se nello stesso modo si sollevi la

la mente nostra col mezzo del raziocinio a concepire i Divini attributi. *Et de spiritali Creatura multa transtulit, quibus significaret illud, quod ita non esset, sed ita dici opus esset, sicuti est. Ego sum Deus zelans; & pœnitet me hominem fecisse.* I terzi poi errano senza rimedio, discorrendo a capriccio, e per via di supposti, che non sussistono. *Unde perniciosiùs, & inaniùs evanescunt, qui tertio illo genere erroris a veritate secluduntur, hoc suspicando de Deo, quod neque in ipso, neque in ulla creatura inveniri potest.* Si vede qui dunque patentemente, che S. Agostino approva il ricercare di Dio per mezzo delle cose esterne, e sensibili, e per mezzo del raziocinio della mente, perchè in ciò si sfugghino gli errori di sopra accennati: e lo soggiunge anche di nuovo immediatamente alle parole ultimamente rapportate, *Rebus enim, quæ in creatura inveniuntur, solet Scriptura Divina, velut infantilia oblectamenta formare, quibus infirmorum ad quærenda superiora, & inferiora deserenda pro suo modulo tamquam passibus moveretur affectus.*

A quale di questi tre modi di trattare di Dio l' opinione di Cartesio, e di Mallebranc si riduca. Cap. XII.

SI riduce al terzo modo, cioè di quelli, che trattano di Dio, *neque secundum corpus, neque secũdum spiritalem creaturam*, pretendendo di conoscerlo non per la considerazione delle cose corporee, come effetti del Creatore, nè per il raziocinio della mente; ma per un idea supposta. Che la cognizione, che ha Cartesio di Dio, non dipenda dalle specie delle cose corporee, la dice esso nella ter-

za meditazione. *Neque enim illam a sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ, cum istę res externis sensuum organis occurrunt*; e più diffusamente Purcozio ne' luoghi sopra citati. *Atqui ex hujusmodi perfectionibus ideam Dei conflare non possumus: alioqui Deum conciperemus lucidum, ut solem &c.* E che tal cognizione di Dio, che ha Cartesio non dipenda dal raziocinio della mente, lo disse esso pure nel medesimo luogo. *Nec etiam a me effecta est*; e Purcozio *Neque mens nostra, neque corpora visibilia ratione sui Deũ invisibilem repræsentare possunt*. Se nè dalle cose sensibili dunque, nè dalla mente dipende l' idea di Dio, che ha Cartesio, esso è nell' errore di quelli, che *de Deo sapiunt neque secundum corpus, neque secundum spiritalem creaturam*, cioè de' terzi, che trattano di Dio a capriccio; l' error de' quali è irremediabile, di cui disse S. Agostino. *Perniciosiùs, & inaniùs evanescunt, qui tertio illo genere erroris a veritate secluduntur, hoc suspicando de Deo, quod neque in ipso, neque in ulla creatura inveniri potest.* In fatti il ridurre la cognizione di Dio a questa cognizione ideale, e capricciosa, è un vero *inaniter evanescere*, perchè è un ridurre Iddio ad un ente di ragione. Lo stesso succede del concetto di Mallebranc, che capricciosamente dice, che noi vediamo in questo stato di viatori l' essenza di Dio, e quel che è peggio, fondasi sù l' autorità di S. Agostino, che espressamente insegna il contrario, anche in questo primo libbro *de Trinitate*. *Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, & sine ullo suo temporali motu temporalia creantem intueri, & planè nosse, difficile est: & ideo est necessaria purgatio mentis nostræ, quia illud ineffabile ineffabi-*

Par. 2. Metaph sect. 1. cap. 1. in resp. ad obje. object. 1 & alib.

liter videri possit: qua nondum præditi fide nutrimur, & per quædam tolerabiliora, ut ad illud capiendum apti, & habiles, efficiamur, itinera ducimur,

Si segue ad esaminare l' opinione di S. Agostino circa alla cognizione dell' essenza di Dio, e idee. Cap. XIII.

Purcot. Met. p. 2. sect. 3. c. 4. prop. 4. post resp ad obje.

UN altro luogo di S. Agostino si rapporta, ed è al lib. 2. *de libero arbitrio n.* 33. *aliàs cap.* 12. ma per bene intenderlo bisogna legger di sopra cioè al cap. 2. al n. 5. dove domandando ad Evodio se tenea per certo, che fosse Dio. *Illud saltem tibi certum est Dem esse?* E rispondendo Evodio, che ciò tenea per certo, non per cognizion naturale, ma per Fede. *Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo.* Agostino non riprende Evodio, che in se non riconoscesse l' idea innata, o che in Dio non la vedesse, ma per via di raziocinio viene a formare in esso la specie dell' esistenza di Dio, cominciãdo, come Cartesio (che da S. Agostino egli l' ha tolto questo concetto, sebbene stravoltamente siasene servito) dalla cognizione, che ha di essere. *Quare prius abs te quæro, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an te fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* E distinguendo l' essere, il vivere, e l' intendere nell' uomo, passa alle cose esterne sensibili, in alcuna delle quali riconosce solamente l' essere come nella pietra; in altre l' essere, e 'l vivere, come nella Bestia; e nell' uomo l' essere, il vivere, e l' intendere. Si ferma a considerare i cinque sentimenti

cap. 3. n. 7.

menti del Corpo, e i loro oggetti. *Dic mihi utrum* n. 8.
illos vulgatissimos corporis sensus habere te noveris videndi, & audiendi, & olfaciendi, & gustandi, & tangendi. Distingue il senso comune dalla ragio- n. 9.
ne, e questa riconosce superiore a tutte l' altre cose, che vivono, e sono. *Quare vide obsecro, utrum ali-* cap. 6
quid invenire possis, quod sit in natura hominis sublimiùs. Evodio risponde. *Nihil omnino melius video.* E passa poi a dimostrare Dio eterno, e incommutabile, e perció superiore al nostro essere ragionevole. *Sed quæso, te si non inveneris esse aliquid supra nostrā rationem, nisi quod æternum, atque incommutabile est, dubitabis ne hunc Deum dicere?* E per ció provare non ricorre all' idea innata, o vista nell' essenza di Dio, ma immediatamente soggiunge. *Nam, & corpora mutabilia esse cognoscis, & ipsam vitam, qua corpus animatur per affectus varios, mutabilitate non carere manifestissimum est*, ricorrendo alle specie sensibili, e alla considerazione delle cose esterne. E in questo proposito dice. *Quæ si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsum cernit æternum aliquid, & incommutabile, simul & se ipsum inferiorem, & illum oportet Deum suum esse fateatur*. Dove si legge chiaramente, che la ragione per il suo discorso *per se ipsum*, non già per idea innata, o perchè veda l' essenza di Dio *per se ipsum* conosce l' essere eterno, e incommutabile, *sed per se ipsum cernit æternum aliquid, & incommutabile*. Che poi Agostino dica, che la cognizione dell' eterno, e incommutabile non s' intenda co' sensi corporei. *Nullo adhibito corporis instrumento*, dice il vero, e in ció distingue la cognizione intellettuale

dal-

dalla sensibile: e che questa cognizione intellettuale abbia origine da' sensi, si vede da tutto il discorso, che fa in questi capitoli, che dalla mutabilità de' corpi conduce, a far concepire l' immutabilità. *Nam corpora mutabilia esse cognoscis.*

Anche l' idea del numero, è molto lontano dal sentimento di Agostino, che ella sia innata, o che in Dio si veda. Dice esso circa a ciò. *Sed ipsos quo-*
Cap. 8. n. 22. *que numeros non per corporis sensus adtractos esse facile videbis*, e ne dà la ragione immediatamente, nõ perchè l' idea del numero sia innata, ma perchè è universalizata col pensiero. *Si cogitaveris quemlibet numerum tot vocari quotiens unum habuerit*, dice manifestamente, che questa non è cognizione sensibile, ma intellettuale *Unum vero quisquis verissimè cogitat, profectò invenit corporis sẽsibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur jam non unum, sed multa esse convincitur; corpus est enim, & ideo habet innumerabiles partes.* Dove si vede, che per provare la cognizione intellettuale del numero, o dell' unità, per meglio dire, l' astrae dalla cognizione della divisibilità del corpo, e dice patentemente, che con la ragione si conosce il numero, e non dice che si veda in Dio. *Porro si unum non percipimus cor-*
n. 23. *poris sensu, nullum numerum e sensu percipimus, eorum dumtaxat numerorum, quos intelligentia cernimus*, e più di sotto. *Unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia, vel phantasmate tam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sẽsus ignorat:* Può distinguere più chiaramente la luce interna della mente, dalla cognizione esterna de' sensi? E perchè meglio s' intenda, che esso tiene per acquistata la cognizione, o specie del numero, non

già

già per innata, soggiunge ad Evodio *Non tamen invitus acceperim quod ista ratio, & veritas numeri tibi potissimum occurrerit, cum ad id, quod interrogaveram, respondere voluisses, non enim frustra in sanctis libris Sapientiæ conjunctus est numerus, ubi dictum est -- Circuivi ego, & cor meum ut scirem, et considerarem, & quærerem sapientiam, & numerum* -- La nostra Vulgata legge nell' Ecclesiastico -- *Lustravi universa animo meo, ut scirem, & considerarem, & quærerem Sapientiam, & rationem*. Certo se nessuno potea averla questa idea innata della Sapienza, e del numero, o l' avesse veduta nell' essenza di Dio, l' averebbe avuta Salomone, e l' averebbe veduta in Dio, senza andar scrutinando tutte le cose per acquistarne la scienza: E se il grande Agostino avesse inteso, che si potesse dare questa idea innata, o si potesse vedere in Dio, non l' averebbe universalizata dalle cose corporee, come ha fatto di sopra, e non averebbe apportata una Scrittura sì pũtuale, per cui si riconosce, che dalla considerazione di queste cose esterne, *lustravi universa*, queste specie si acquistano, e dall' intelletto nostro si formano.

n. 24.

Eccl. 7. 26.

Si esamina l' oppinione di S. Agostino circa l' idea della Sapienza. Cap. XIV.

ANche circa l' idea della Sapienza, o Verità dicendo Evodio, che nõ la sapeva *Quam dicis Sapientiam nondum scio*, e richiedendone la dimostrazione per via di raziocinio, *Quamobrem cum id nũc agatur inter nos, ut non quid credamus respondendũ sit, sed quid dilucida intelligentia teneamus, nullo modo ad id tibi quod interrogasti respondere potero,*

De lib. arbitrio c. 9. n. 25.

nisi

nisi quod credendo teneo, contemplando etiam, & ratione cernendo noverim quæ sit ipsa Sapientia Agostino non ricorre per dimostrargliclo all' idea innata, o all' essenza di Dio immediatamente vista, ma viene ad imprimerla nella mente di Evodio per mezzo del raziocinio, come si vede al n. 26. e 27. e seguenti, e in tutto questo libbro *de libero arbitrio*. Certo al n. 31. cap. 11. non dice, che l' idea del numero, e della Sapienza sia innata, o comune a tutti, ma acquistata da i dotti, e studiosi, per mezzo della scienza. *Docti, autem, & studiosi quantò remotiores sunt a labe terrena, tantò magis & numerum, & sapientiam in ipsa veritate contuentur*. Nè devono fondarsi i Cartesiani in queste parole *in ipsa veritate contuentur*, siccome nè anche nelle addotte da Purcozio, che sono le seguenti. *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia, quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam, vel meam, vel cujusquã hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum, & publicum lumen præsto esse, ac se præbere communiter: omne autem, quod communiter omnibus ratiocinantibus, atq; intelligentibus præsto est, ad ullius eorum propriè naturam pertinere quis dixerit?* Fin qui Purcozio, nè pûr s' inoltra a rapportare le parole di S. Agostino. Ma per bene intendere, che S. Agostino non dice, che queste specie della sapienza, o verità si vedono presentemente nell' essenza di Dio, bisogna seguitare a leggere ciò, che immediatamente segue, in ciò si conosce il modo, che ha tenuto di formare questa specie per via di riflessi, e di discorso della mente, originato dalla specie delle cose sensibili. Seguita dunque immediatamente Agostino. *Meministi enim, ut*

opi-

opinor quid de sensibus corporis paulo ante tractatū sit; ea scilicet, quæ oculorum, vel aurium sensu communiter tangimus, sicut sunt colores, & soni, quos ego, & tu simul videmus, vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum, auriumve naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa quæ ego, & tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. E così di grado, in grado sollevando la mente, viene a condurla alla cognizione dell' esistenza di Dio. E perció al Cap. 15. n. 39. conclude. *Est enim Deus, & verè, summeque est, quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror fide retinemus, sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus*. Che adunque S. Agostino dica, che i dotti *Et numerum, & sapientiam in ipsa veritate contuentur*. Non è lo stesso, che dire, che essi ciò vedino per cognizione innata, se lo vedono essi per la loro dottrina, a distinzione degl' ignoranti, che non vedono ció: che se fosse innàta questa cognizione, i dotti, e gl' ignoranti la vederebbero. Nè meno il dire, che i dotti nella stessa verità vedono il numero, e la sapienza, vuol dire, che essi ciò vedino nell' essenza di Dio. Per ciò riconoscere, bisogna distinguere due sorti di verità. Altre verità, che nelle creature si trovano, altre verità che si trovano nel creatore. Le verità, che si trovano nelle creature, sono nell' intelletto di chi le intende, e nelle cose intese: siccome nell' occhio è la specie sensibile di quell' oggetto, per esempio di quell' albero, e allora tale specie si giudica vera, quādo è conforme all' albero visto: così la specie di quella tal cosa conosciuta è nell' intelletto, e allora tale specie si dice vera, quando è conforme alla cosa co-

nosciuta. Le verità, che si trovano nel Creatore sono l' eternità, l' immutabilità, e simili, le quali nelle cose esterne non si trovano, non ve n' essendo alcuna eterna, o immutabile, e queste verità sono in Dio, e nell' intelletto di chi le conosce, o sia per cognizione negativa, o positiva. Ma non solo questi attributi proprj di Dio, in Dio si riconoscono; si riconoscono in esso anche le verità delle creature, perchè essendo esso il sommo Artefice di tutte le cose, in esso anche vi sono l' idee di tutte le cose. E in tanto queste cose create son vere, in quanto all' idee, che sono nella mẽte divina conformi sono. Con questa differenza però sono in Dio le verità delle creature, che in esso sono incommutabili, e sono eterne, nell' intelletto nostro sono mutabili, e temporali: essendo, che prima che l' intelletto nostro fosse creato, non vi erano, e dopo vi sono più perfette, o meno, quanto più o meno l' intelletto nostro nella sua cognizione si conforma all' essere delle cose; e anche non vi sono, quando nell' intelletto nostro non vi è questa conformità, la quale S. Agostino riconosce come una congiunzione frà l' intelletto, e la cosa conosciuta, come di sopra si vedde. Dũque ottimamente questo gran Dottore prova, che essendo comuni a tutti gl' intelletti le massime della sapienza da lui annoverate, non sono particolari di alcuno, e dove esistono se non in Dio? o siano verità, che nelle creature si trovano o siano verità, che solo
Cap. 8. 9. in Dio si ricoscono? E peró dice ottimamẽte *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, quę incõmutabiliter vera sunt continentem*, e distingue ancora ottimamẽte il lume creato dell' ĩtelletto nostro che conosce queste verità (quale chiama segreto perchè è ĩterno e nõ è comune a me, e a te, nõ vedendo io l' intelletto tuo, se tu non me lo signifi-
chi

chi, come di sopra ha giá spiegato S. Agostino) dal lume increato, quale chiama pubblico, che è la divina Sapienza, da tutti gl' intelletti che la cercano conosciuta. *Sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum, ac publicum lumen præsto esse*. E in questo Agostino ha l' intẽto di provare, che Dio è; perchè siccome il colore che si vede da cent' occhi, la voce che si ode da cento orecchie esiste da se, e non è propria di alcuno di quelli occhi, e orecchie, ma comune a tutti: così la verità, per esempio, che si dee giustamente vivere: che ciò, che non voi per te non devi fare agl' altri: che l' essere immortale e maggior perfezione, che l' essere mortale, e altre simili, si vedono s' intendono tanto dall' intelletto mio, quanto dall' intelletto tuo, e da mille altri ancora, è un lume pubblico, che illumina tutti gl' intelletti, e non è una parte propria del mio, o del tuo intelletto. Dove dunque esiste la verità di queste proposizioni, che sempre son vere, incommutabilmẽte vere, eternamẽte vere? Non nelle creature, che sono mutabili, e non sono eterne; dunque nella verità stessa che è Dio. Eccoci giunti a conoscere Dio, non per idea innata, o perchè ciò vediamo nell' essenza di Dio, che ciò ne anche per ombra dice S. Agostino, se anzi dice il contrario, come si è visto, e si vedrà ancora; ma per discorso, e raziocinio della mẽte. *Sed etiam certa quamvis tenuissima forma cognitionis attingimus*. E perchè si veda che quãto si è detto nõ sono speculazioni ideali, gioua il rapportare sinceramẽte il sentimẽto di S. Agost: circa l' idee. Eccolo *Ideas igitur latinè possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum a verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretãdi quidem proprietate discedimus; rationes enim Grecè* λογοι *appellan-*

Lib. 83. quæst. quæst. 46.

lantur non idea; ſed tamen quiſquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipſa non aberrabit. Anima vero negatur eas intueri poſſe, niſi rationalis, ea ſui parte, qua excellit, ideſt ipſa mente, atque ratione, quaſi quadam facie, vel oculo ſuo interiore, atque intelligibili. Et ea quidem ipſa rationalis anima, non omnis, & quælibet, ſed quæ ſancta, & pura fuerit, hæc aſſeritur illi viſioni eſſe idonea: ideſt quæ illum ipſum oculum, quo videtur iſta ſanum, & ſimilem his rebus, quas videre intendit habuerit. Quis autem religioſus, & vera religione imbutus, quamvis non poſſit hæc intueri, negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur omnia, quæ ſunt, ideſt quęcumque in ſuo genere propria quadam natura continentur, ut ſunt, Deo auctore eſſe procreata, ſed anima rationalis inter eas res quæ ſunt a Deo conditæ omnia ſuperat, & Deo proxima eſt quando pura eſt, eique in quantum charitate cohæſerit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfuſa quodam modo, & illuſtrãdo cernit, nõ per corporeos oculos, ſed per ipſius ſui principale, quod excelluit, ideſt per intelligentiam ſuam iſtas rationes, quarum viſione ſit beatiſſima. Si vede in queſto luogo, che S. Agoſtino dice, che l' idee ſono in Dio, e lo prova: ma che in queſta vita non ſi vedono. *Quiſquis autem religioſus, & vera religione imbutus, quamvis nondum poſſit hæc intueri &c.* Ma ſi vedono col lume della Gloria. *Lumine illo intelligibili perfuſa*, e fanno beati chi le vede. *Quarum viſione ſit beatiſſima*. Se foſſero innate queſte idee, o ſi vedeſſero naturalmente nella divina eſſenza, non direbbe, che non tutte l' anime le vedono. *Et ea quidem ipſa rationalis anima, non omnis, & quælibet, ſed quæ Sancta &c.* Queſti luoghi di S. Agoſtino non li vedono i Carteſiani, o fanno le viſte di non vederli.

Da

Da tutto ciò si riconosce con quanta ragione questo Santo Dottore nel primo lib. de Trinitate cap. 2. n. 6 dicesse *Arbitror sane nonnullos tardiores in quibusdam locis librorum meorum opinaturos me sensisse, quod non sensi, aut non sensisse quod sensi, quorum errorem mihi tribui non debere quis nesciat, si velut me sequentes, neque apprhendentes deviaverint in aliquã falsitatem*. Che molti nel leggere i suoi libbri averebbero preso per la loro ottusità di mente degli sbagli. O per meglio dire Cartesio, e i suoi seguaci fanno professione d' innestare i loro concetti nuovi a i termini antichi, e all' autorità de Santi Padri per dar più credito alle loro opinioni. Questa politica fù insegnata da Cartesio al Medico Olandese de Regis in questi termini. *Vellem etiam quam maximè, ut nullas umquam novas opiniones proponeres, sed antiquis omnibus nominetenus retentis, novas tantum rationes afferres, quas nemo posset reprhendere, & qui tuas rationes rectè caperet sponte ex iis ea quæ velles intelligi concluderent*. E anche Mallebranc si duole de i Filosofi da lui chiamati volgari, che riconoscono gl' equivochi ne' termini della filosofia antichi mal' usati da i Cartesiani a spiegare i loro sistemi nuovi: *Si Philosophi vulgares contenti essent tradere Philosophiam suam dumtaxat tamquam logicam, quę suppeditaret terminos idoneos ad loquendum de rebus naturæ, ac eos non lacesserent, qui hisce terminis alligant ideas distĩctas, & speciales, quibus intelligi possint, nihil esset in ipsorum agendi ratione, quod vitio verteretur*, Da simili Artifizi quanti avvezzj a bere a fior d' acqua restano ingannati.

lib. 1. Epist. 89.

Dell' oppinione de i SS. Padri, e Dottori circa alla Cognizione di Dio. Cap. XV.

Cap. 1. NEssuno de i Santi Padri ha insegnata mai l' oppinione di Cartesio circa l' idea innata di Dio. Per ció riconoscere, bisogna osservare, come si notó da principio, che Cartesio per questa sua idea di Dio intende una sostanza infinita, independente, di somma intelligenza, Onnipotente, Creator di tutte le cose, e con lui anche Purcozio intende in nome di Dio una sostanza spirituale, e infinitamente perfetta. I Santi Padri, che sogliono usarsi in favore della sentenza da me impugnata, qual' ora sëbrano, di voler provare per via di raziocinio naturale alcuna perfezione di Dio, o solamente intendono di provare dimostrativamẽte l' esistenza di Dio per gl' effetti, o pure dalla dimostrazione naturale, o cognizione avuta per Fede dell' esistenza di Dio, sotto la formalità d' un ente supremo, e di prima cagione di tutte le cose (e non altrimenti per via dell' idea innata) si adoperano di persuaderci illativamente le perfezioni, ed attributi della divina essenza; o finalmente qualor negano potersi dimostrare naturalmente etiamdio per mezzo degli effetti le dette divine Perfezioni, ciò intẽdono della cognizione perfetta, o comprensiva delle medesime perfezioni, e della divina essenza. Così si deve intendere S. Agostino nel lib. 2. de libero arbitrio ne' luoghi di sopra considerati, e specialmente nel Cap. 25 n. 39. *Est enim Deus, summequè est. Quod iã non solùm indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus; sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus*. Così Tertulliano lib. 2 contra

Mar-

Marcionem. *Nos definimus Deũ primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex prędicationibus*. Così S. Gio. Damasceno lib. 1. *Orthodoxę Fidei cap.* 1. *Attamen haud quaquam nos deseruit Deus omnimoda sui circũfusos ignorantia, quinimo cunctis cognitio quod Deus sit, ab ipso naturaliter insita, atque ingenita est*. E S. Girolamo *epist* 3 *ad Nepotianum*, dove dice *Indus, Persa, Gothus, Egyptius, Turcha ipsum agnoscũt; bestiarum feritas, & pellitorum turba populorum stridorẽ suum in dulce nominis ejus fregerunt melos; et totius mundi una vox est, Deus est*. E il Nazianzeno *orat.* 2. *Theolog. Nimis absurdus, & præposterus est, qui non credit argumentis naturalibus, & inficiatur Deũ esse*. Et Evodio *Epist.* 246. *apud Augustinum: Deum esse ratio demonstrat*. E S. Ilario *quis enim mundum intuens, Deum esse non sentit*. Nè S. Anselmo, nell' argomento medesimo, del quale tanto s' imbevve Cartesio [con tutto che esso nelle sue meditazioni pretenda, che tutte le ragioni, che espone, uscite siano dalle sue sole idee, e disprezzi ogni autorità] pretese d' insegnarci, per quanto io credo, verun' altra maniera di conoscere naturalmente Dio, come io raccolgo dalle seguenti parole del suo Menologio cap. 4. *Gratias tibi ago, quia quod primò credidi, te dante, cum scio, intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim, non possim non intelligere*. E tali furono ancora i sentimenti di tutti i SS. PP. e Teologi communemente, quando asserirono potersi dall' uomo conoscere naturalmẽte Dio. Serva per tutti l' Angelico S. Tommaso, il quale trattando della cognizione naturale, che hà solo per oggetto queste cose sensibili, dice *Ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, & per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt* *P. 1. quęst. 12 ar. 12. c.*

ejus

ejus effectus a causa dependentes, ex eo in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, & ut cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Inde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; & differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab eo causantur, & quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Mà deve qui osservarsi col dottissimo Gaetano, che conoscendosi da noi la relazione, che ha Dio alle sue creature, come prima cagione a i suoi effetti, venghiamo conseguentemente a conoscere ancor' naturalmente varie sorti di perfezioni, e predicati, i quali a Dio necessariamente convengono: *Quæ necesse est ei convenire secundùm quod est prima omnium causa excedens omnia causata.* Cioè in primo luogo i predicati, i quali o appartengano alla causalità, come l' essere Dio la causa esemplare, e l' efficiente, e la finale, anzi l' ultimo fine di tutte le creature &c. o pure s' inferiscono dall' istessa causalità per via di dimostrazione *a posteriori*, come l' essere, il vivere, l' intendere, il volere &c. Secondariamente i predicati negativi, per li quali Dio comparisce differente dalle sue creature nella negazione d' ogni loro imperfezione, a cagion d' esempio, ch' egli sia incorporeo, infinito, immutabile &c. *Et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab eo causantur.* In terzo luogo i predicati di preminenza, per li quali Dio ci si rappresenta incomparabilmente maggiore in ogni linea di perfezione di qualunque delle sue creature, e di tutta la collezione di esse; come sarebbe a dire, che egli sia un ente, di cui maggiore nè essere, ne pensar si possa, che

egli

egli sia incomprensibile, ineffabile. *Et quod hęc nō removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit*, Sicchè i Santi Padri, e Teologi comunemente non favoriscono la sentenza dell' idee Cartesiane poichè ogni cognizione naturale di Dio, vogliono, che cominci da i sensi, e siproduca dalla considerazione degl' effetti.

Si rapporta l' oppinione de Filosofi circa alla cognizione naturale di Dio. Cap. XVI.

ANche i Filosofi non anno in se quell' idea di Dio innata, come si crede di aver Cartesio, e perciò, come osserva Laerzio, i Greci nel nome, che davano a Dio, esprimevano il come lo riconoscevano, cioè come primo principio, e prima cagione. *Nāque Græcis* δία *appellari quod per ipsum sint omnia. Eūdem* ζηνα *vocari, quod vitæ omnium sit auctor*. Lo stesso afferma Macrob. *Deū qui apud Gręcos* τον αγατον *quę* πρωτον αιτιον *nuncupatur*. E gli Stoici comunemente insegnavano, che col mezzo del raziocinio si dimostra l' esistenza di Dio, e la sua providenza. *Ratione vero eorum, quæ ex demonstratione colliguntur, puta Deos esse, eosque humanis rebus providere*. Platone stesso maestro dell' idee apertamente insegnava, che di Dio non puó sapersi l' essenza sua, *Plato cum* περὶ τ αγαθυ *loqui esset animatus, dicere quid sit non est ausus: hoc solum de eo sciens, quod sciri quale sit ab homine non possit*. E che esso e i suoi discepoli per la cognizione di questi effetti naturali, e per il raziocinio venissero in cognizione dell' esistenza di Dio, vedasi S. Agostino lib. 8. de Civitate Dei tutto il Cap. 6. nel fine del

lib. 7 5vita Zen. Citt.

In sō Scip. cap. 2

Macr ubi supra.

qua-

quale dice. *Ita quod notũ est Dei, ipse manifestavit eis cum ab eis invisibilia ejus per ea, quæ facta sunt intellecta conspecta sunt*. Certo, che se Platone avesse avuta l' idea innata di Dio, non l'averebbe occultata, nè si sareb be servito del raziocinio, e molto meno averebbe detto, che l' uomo non puó sapere, che cosa sia Dio, come esso dice nel sesto *de Republica*. *Bonum omnis anima expetit, ejusque gratia agit omnia, augurans esse aliquid, dubitat tamen, neque sufficienter quid sit comprehendere potest*. Mà venghiamo ora a Cicerone, la cui autorità è rapportata da Purcozio. Ecco un luogo il più a proposito a provare l' idea innata, che è nel primo libbro *de natura Deorum*. *Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quãdam Deorum? quã appellat* προληψιν *Epicurus, idest anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam nec quæri, nec disputari possit*. E mi par chiaro, che esso distingua la cognizione artificiale, e dottrinale dalla naturale, per la quale si può conoscere Dio, come primo principio dagli effetti suoi *sine doctrina anticipationem quamdam*. E perchè non paia capricciosa questa intelligenza, si veda, che gli stessi Epicurei l' intẽdono in questo modo presso Laerzio nella vita d' Epi-
L. 10 curo. *Anticipationem dicunt* (*Epicurei*) *veluti comprehensionem, seù opinionem ratam sive cogitationem, sive universalem intelligentiam insitam, hoc est memoriam ejus rei quę sępe extrinsecus apparuit, ut exempli gratia tale quiddam homo est. Simul enim atque homo nominatur, continuò per ãticipationẽ forma etiã illius intelligitur præcedentibus ac ducibus sensibus*. Che poi anche Cicerone non per l' idea di Cartesio, ma per il raziocinio, e dagli effetti conosca Dio, come

prima

ma cagione lo dice esso espressamente nella prima questione Tusculana citata da Purcozio. *Deum non vides, tamen, ut Deum agnoscis ex operibus*. E per non si dilungare più si osservi anche negl' altri luoghi addotti da Purcozio, che esso Cicerone si serve del raziocinio dagli effetti alla cagione per conoscere Dio, come fāno anche gl' altri Filosofi, e Scrittori: dunque non anno l' idea innata, e non la vedono in Dio. Solo riconoscono l' esistenza di Dio, come prima cagione dagl' effetti, come apertamente insegnava Zenofonte Ateniese discepolo di Socrate, cioè che l' animo, e Dio non si vedono, mà da ciò che operano si riconoscono.

Le ragioni di Cartesio per provare, che abbiamo l' idea innata, provano che non abbiamo la cognizione di Dio naturalmente se non dagli effetti. Cap. XVII.

SE fosse vero il supposto di Cartesio, che Dio nel crear l' anime avesse impressa in esse l' idea di se stesso, anche in questo modo sarebbe manifesto, che dagl' effetti suoi si conoscerebbe Dio: e ciò Cartesio l' accorderebbe; mà essendo falso il supposto, nè provandosi, come fin ora abbiamo visto, bisogna far conoscere, che dagl' effetti veri di Dio, che sono le creature si conosce Dio, come primo principio anche secondo l' oppinione di Cartesio. Questa idèa supposta di Cartesio è l' idea d' un ente sommamente perfetto. *Idea Dei est idea entis summè perfecti*. Questo concetto di un ente sommamente perfetto contiene in se il parago- *Purc. 2. p. Meth sect. 1 cap. 1*

ne di questo ente perfetto con gl' altri enti imperfetti, o non tanto perfetti. Essendo che questo ẽte perfetto e in superlativo grado superi nella perfezione tutti gl' altri enti. A voler dunque fare questo paragone, bisogna confrontare gl' altri enti con questo ente sommo: dunque questa prerogativa di questo ente sommo richiede la cognizione degl' altri enti, che sono gl' effetti suoi, la qual cognizione consiste nel discorso dell' intelletto, che paragona gl' effetti con la cagione: giacchè per questa sola ragione, naturalmente parlando, Iddio è più perfetto degl' altri enti, perchè esso è la cagione prima di essi. Potrebbe dir Cartesio, che esso per l' idea di Dio, che ha in se, la quale gli rappresenta le perfezioni di Dio, per questa idea conosce l' altre cose ĩperfette, o menoperfette di Dio. E io gli domãdo, se questa sua idea a lui rappresẽti tutte le perfetioni di Dio o nò? Se gle le rappresenta tutte, dunque la sua mẽte finita comprende l' essenza di Dio, e così Cartesio sarà da più alti Serafini, e sarà de quanto è Dio, che solo, e non altri comprende se stesso; Se poi Cartesio in questa sua idea non comprende tutte le perfezioni di Dio, mà alcune benchè molte; dunque questa idea non gli rappresenta un ente sommamente perfetto, non gli rappresentando tutte le perfezioni. Venga dunque Cartesio allè cose del dovere, e dica che questa idea di un ente sommamente perfetto è un paragone degl' effetti alla causa, per cui si conosce Dio come primo principio. Sicchè si conosce, che la stessa dottrina di Cartesio prova, che la sua idea non è innata, ma prodotta nella mente dalla cognizione di queste cose create, che sono effetti di Dio. Quest' argomento Cartesio l' ha imparato da S. Anselmo, che in questo nome Dio intende anch' esso un ente sommamente perfetto, di cui niente si può esprimere mag-

eroig

giore: ed essendo più perfette le cose che, sono realmente, di quelle, che sono solamente nell'intelletto; dunque Dio è realmente, essendo esso il più perfetto di tutti gl'enti. Di questo argomento, come si osservò di sopra, si serve S. Anselmo, per provare l'esistenza di Dio. E in esso vi è l'equivoco notato da gli Scolastici che suppone l'esistēza di Dio, quale appūto s'ĩtende di provare. Mettiamolo in forma per maggior chiarezza. c. 15.

Questo nome di Dio esprime un ente il più perfetto di tutte le cose.
Una delle perfezioni delle cose è l'esistere realmente,
Dunque questo ente sommamente perfetto esiste realmente.

Nella proposizione maggiore fra l'altre perfezioni di questo ente sommamente perfetto si suppone, e s' include anche l'esistenza, e perciò se si distingua così. Questo nome Dio esprime un ente il più petfetto come esistente, ɲnega; come così concepito dall' intelletto, si concede; e si nega la conseguenza: e se si soggiūga che l'ente sommameute perfetto dee contenere tutte le perfezioni, e frà l'altre anche l'esistenza, subito si conosce il supposto, e si replica, che ciò bisogna provare; cioè che esista quest' ente sommamente perfetto. Onde bisogna ricorrere ad un altra ragione per provarlo, cioè agl' effetti, sicchè si conosce patentemente, che la stessa dottrina di Cartesio non conduce più sù, che a conoscer l'esistenza di Dio, e che è primo principio: E ció non per l'idea innata, ma per cognizione acquistata, e discorsiva da gl'effetti alla cagione. Quest' argomento di S. Anselmo sù cui tanto si fonda Cartèsio, è impugnato cōmunemente dalle scuole. Quello però che fa al proposito è, che S. Anselmo è tanto lontano dal credere innato questo concetto di un ente sommo, che āzi confessa essere in lui posteriore alla cognizione di Dio, che avea avuta precedentemente per Fede *Gratias* *In Men. cap. 4.*

tias

tias tibi ago quia quod primo credidi te donante jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim non possim non intelligere.

Come s' intendino i Santi Padri, e Dottori che dicono innata, o naturalmente inserita la cognizione di Dio in noi Cap. XVIII.

Già si è visto di sopra, che i SS Padri, e Filosofi intendono, che naturalmente possa conoscersi nō l' essēza, ma l' esistēza di Dio, e che esso è primo prīcipio, vediamo adesso, se in questa cognizione innata, o naturalmente inserita, essi intendino l' idèa innata di Cartesio. S. Gio: Damasceno nel primo lib. al cap. 1. *Orthodoxę fidei* dice. *Cognitio quod Deus sit ab ipso īsita atque ingenita est*, che da Dio è stata inserita ingenerata nell' anima. Mà nel lib. 7. al Cap. primo esso non esclude il raziocinio. *Notitia Dei omnibus a natura est insita, neque id aliquis ratione utens ignorare potest*. Dicendo, che nessuno purchè si serva del discorso, o raziocinio della mente puó non sapere, che Dio è. Sicchè il dire che Dio ha inserita in noi la cognizione, che esso è, e ammettendo, che per sapere, che Dio è bisogna servirsi del discorso della mēte; dà a conoscere, che quello istinto naturale, o propensione a conoscere Dio, che abbiamo in noi dataci da lui, allora ci conduce a conoscer lo stesso Dio, quando col discorso della mente venghiamo in noi a formare quella specie di Dio, che si puó avere: E perciò accorda anche S. Tommaso in rispondere a quest' autorità di S. Gio: Damasceno, che il conoscere l' esi-

esistenza di Dio confusamente in quanto Dio è la nostra beatitudine, la quale desideriamo naturalmente, è naturalmente inserito in noi, perchè ciò che naturalmente si desidera, naturalmente ancora si conosce. *Cognoscere Deum esse in aliqua communi sub quadam confusione est nobi naturaliter insertum, in quātum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, & quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem*; Sicchè questa cognizione innata consiste in quell' appetito al bene, che Dio ha inserito in noi; e per conseguenza in quell' appetito di conoscere il bene, che desidera. Questo appetito di godere, e di sapere, non ci conduce subito a conoscere Dio, come tale, e perciò è necessario il discorso, il raziocinio di nostra mente a discernere i beni, che abbiamo attorno, e conoscendoli, come che anno principio, e fine, siamo condotti dal raziocinio naturale a conoscere il primo principio. Perciò non dee subito, dal trovarsi in qualche S. Padre questa parola innata, attaccarsi il concetto dell' idea innata di Cartesio, come esso insegna di fare: bisogna esaminar bene la mente de i SS. Padri, e Dottori. Nel compendio della Teologia attribuito al Beato Alberto Magno cap. 1. si legge, che *Ipse Deus est vox naturæ*, e se altro non dicesse, certo chi non intenderebbe in queste parole l' idea innata, non perfetta come l' intende Cartesio, ma almeno quanto all' esistenza: ma se si legga il resto, si vede, che questa voce della natura è lo stesso discorso, che fà la mente dall' effetto, alla cagione. *Deum esse creaturæ clamant. Omnia nāque suo modo dicunt, quoniam ipse fecit nos, & non ipsi nos, quia ipse Deus est vox naturę. Quia omnia pulchra testantur ipsum pulcherrimum, dulcia dulcissimum*

Par. 1. quæst. 2 art. 1. ad prim.

V. cap 14 in fine

ſimum ſublimia altiſſimum, pura puriſſimum fortia, fortiſſimum, & ſic de aliis. Quia ſicut in Patria Deus eſt ſpeculum, in quo relucent creaturæ, ſic in via e converſo creaturæ ſunt ſpeculum quo Creator videtur. Così anche i SS. Padri nell' trattar dell' eſiſtenza di Dio, ſi ſervono di queſto argomento dagl' effetti alla cagione, come in ogni luogo di S. Agoſtino, dove tratta di ciò ſi puo credere, e di ſopra ne luoghi rapportati. Tertulliano ancora, e S. Girolamo dicendo, che *Totius mundi una vox Deus eſt,* che altro intendono per queſta voce, ſe non gl' effetti di Dio. Così S. Ilario ancora. *Quis enim mundum intuens Deum eſſe non ſentit.* S, Ambrogio. *Etiam ante ſacras litteras in teſtimonio deſerviunt orbis, & innumerabilis Cœlorum pulcritudo, per quam hominibus quædam tabulæ præbebantur, ut veluti in paginis elementorum, & Cœlorum divinæ inſtitutionis doctrina legeretur.* S. Proſpero, *Cum enim quidam non ſolum ad inſtituta utiliſſimarum artium, & Doctrinas liberalium diſciplinarum; ſed etiam ad inquiſitionem ſummi boni aciem mentis intenderint, & inviſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt intellecta conſpexerint non agentes gratias Deo &c.* E dunque molto lontana dalla mente de SS. Padri l' idea innata di Carteſio, non intendendo eſſi altro per cognizione innata di Dio, ſe non quell' appetito innato, che ogn' uomo ha in ſe di ſapere, giacchè l' intelletto noſtro, fatto da Dio per conoſcere, ha in ſe ſteſſo queſt' appetito da Dio in eſſo inſerito. Cio dice eſpreſſamente S. Tommaſo. *Deus eſt, talis notitia dicitur naturaliter nobis inſerta, quia omnibus inſertum eſt aliquid, unde poſſit perveniri ad cognoſcendum Deum.* Coſa poi ſia queſta, che è inſerita nell' uomo da Dio, per cui perviene a conoſcere Dio, lo dice lo ſteſſo S. Tommaſo in un'

altro luogo. *Ineſt homini naturale deſiderium cognoſcendi cauſam, cum intuetur effectum; & ex hoc admiratio in hominibus conſurgit*. Si concluda tutto ciò coll' autorità del Clariſſimo, e Dottiſſimo Duamel, che eſaminata eſattamente l' oppinione di Carteſio circa l' idea innata di Dio, così riſolve. *Neque argumentum illud Carteſii, quod in metaphiſica ſatis diligenter excuſſum fuit, ex idea Dei mentibus noſtris ingenita aliud quiddam evincit, quam in nobis anticipatam eſſe quamdam Dei rationem, ſed confuſam, & imperfectam, quæque ratiocinio evolvi debet*. E più di ſotto. *Ex cognitione creaturarum, & per diſcurſum colligimus entis illius perfectiſſimi ideam, non eſſe quid fictitium, nec rem ipſam eſſe impoſſibilem: ſed id fit ratiocinando, non ex ſola, & nuda terminorum perceptione*. E nella ſteſſa diſertazione, nelle riſpoſte alle obiezioni in fine. *Nativa eſt (idea Dei) quatenus ſui veſtigia tam ſplendida rebus creatis ſic impreſſit Deus, ut mens, ſi paulo attentiùs eas conſideret, non poſſit exiſtentiam Conditoris non intueri, atque ea ſic eſt cum prima veritate conjuncta, ut de ea dubitari non poſſit*.

1 p. q. 12. art. 1 C.

Ubeol t. 1. diſs. 1. c. 1.

Giudizio dell' oppinione di Carteſio circa l' idea innata di Dio, come ente sõmo, e perfetto; e di Mallebranc quanto al vederſi immediatamẽte l' eſſẽza Divina. Cap IXX.

SI notò di ſopra la diverſità dell' oppinione de SS. Padri, e Filoſofi circa alla cognizione naturale di Dio, e dell' oppinione di Carteſio, che quelli inſe-

cap. 1 c. 15

gnano esser naturale la cognizione dell' .sistenza, e degli attributi, e perfezioni di Dio, ma per via di raziocinio dedotto dalle creature da lui prodotte: ma Cartesio dice ch' è innata l' idea di Dio non solamente quanto all' esistenza, ma anche quanto alle perfezioni d' independente, infinito nella sapienza, e nella potenza, e di Creatore di tutte le cose, e come dice Purcozio, d' una sostanza semplicissima, sõmamente necessaria, eterna, immensa, infinitamente perfetta, che il tutto governa. E quindi si osservi essere molto più discordante dalla mente, e sentimento de SS. Padri, e de Scolastici l' oppinione di Mallebranc, che insegna vedersi immediatamente l' essenza di Dio da i viatori. Aggiungasi, che questi Autori in un' altro punto di maggior rilievo sono contrarj alla dottrina de Sacri Dottori, cioè nell' insegnare, come accennai nella Prefazione del presente libbro, che non solamente nell' estensione della cognizione, mà ancor nell' infallibilità, l' idèa innata, e la visione immediata di Dio siano equivalenti alla rivelazione della Fede. Or supposto, che noi possiamo aver naturalmente la cognizione di Dio, come d' un ente infinitamente perfetto, e però infinitamente buono, ed amabile, e che una tal cognizione non ceda in certezza alle cognizioni, che di Dio si anno per Fede, chi non vede potersi da tutto ciò dedurre, che sia in noi superfluo l' abito della Fede, e quindi per necessaria cõnessione anco gli abiti della Speranza, e Carità Teologica, e conseguentemente che le tre Virtù Teologali nella lor perfezione essẽziale non superino le tre corrispondenti virtù naturali: d' onde potrebbe finalmente inferirsi, che per credere, sperare, ed amare Dio, *Sicut oportet ad salutem*, non sia necessaria la Divina Grazia, ma basti la

sola

ſola natura. E così verrebbe a fovorirſi l' errore di Pelagio, che inſegnava, come nella loro lettera ad Innocenzio primo ſcriſſero i Padri del Concilio Cartagineſe: *In eo Dei gratiam deputandam eſſe, quod talem hominis inſtituit, creavitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei poſſit implere*: e più ſotto: *Hominibus perſuadere non ceſſant ad operandam, perficiendamq; juſtitiam, & Dei mandata complenda, ſolam ſibi humanam ſufficere poſſe naturam.* Certamente Pelagio, per provar queſta ſua eresìa, non averebbe potuto trovare un ſiſtema più adattato di quello dell' idea innata di Dio inſegnata da Carteſio, e della viſione immediata della divina eſſenza in queſto ſtato di viatori, riſuſcitata da Mallebranc. Mercecchè ſe naturalmente ſi poſſono oſſervare i precetti appartenenti alle trè virtù Teologali Fede, Speranza, e Carità, come ſi è detto dedurſi dalla dottrina di Carteſio, e Mallebranc; molto più ſi potranno oſſervare i precetti morali, che comandano la pratica dell' altre virtù, che più ſi accoſtano all' eſſere naturale, come ſono i precetti della ſecōda tavola.

Inter Epiſt. Aug. ep. 90

Quel dire poi, che da noi viatori naturalmente ſi vegga con immediata viſione la Divina eſſenza, come vuole Mallebranc, ella mi pare un oppinione, che più manifeſtamente ſi accoſti all' errore di Pelagio, e più eſpreſſamente a quello de' Beguardi, che nel 1300. fra l' altre ereſie inſegnarono queſta. Che l' uomo in queſta vita può ottenere la beatitudine finale, così perfetta, come in Patria. O per dir meglio queſto è un errore, che riſrigge l' ereſia di Etio, e di Eunomio, e degli Anomei loro diſcepoli, i quali dicevano di vedere perfettamente in queſta vita l' eſſenza di Dio. Queſta è la dottrina de' Beguardi, e delle Beguine, quanto al noſtro propo-

ſito, qual è ſtata condannata *in terminis* dalla Sā-
Clem de Har- c. ad noſtr. ta Chieſa. *Quod homo poſſit ita finalem beatitudinem ſecundum omnem gradum perfectionis aſſequi, ſicut eā in vita obtinebit beata. Et quod quælibet intellectualis natura in ſe ipſa naturaliter eſt beata; quodque anima non indiget luminæ gloriæ ipſam elevante ad Deum videndum, & eo beatè fruendum*. Or così argomento. Il vedere l' eſſenza di Dio è lo ſteſſo, che l' eſſer beato; ſe dunque in queſta vita, come vuol Mallebranc, ſi vede naturalmente la divina eſſenza; in queſta vita ſi puó eſſer beati. Adunque ſenza il lume della gloria può averſi in queſta vita la viſione beatifica, e fruitiva di Dio; nel ché conſiſte l' errore de Beguardi, e Beguine.

Nè ſuffraga il dire, che per l' idea innata ſi conoſce Dio imperfettamente, o che vedendoſi l' eſſenza di Dio, ſi vede imperfettamente in via, e in Patria ſi vede perfettamente: perchè ciò non toglie la difficoltà: eſſendo che o perfettamente, o imperfettamente, che ſi veda l' eſſenza divina, purchè ſi veda, ſempre fà beato chi la vede: e perció il vederla più, o meno non fá decadere dallo ſtato della Beatitudine gl' Eletti, i quali ſecondo la diverſità de loro meriti maggiori, o minori più perfettamente, o meno vedono Dio, e tuttavia ſono ſempre beati. Il diſtinguer anche il lume della gloria dal lume naturale per queſta ſola differenza, che il lume della gloria ſia maggiore, e il lume naturale ſia minore, è un confondere, e diſtruggere il vero concetto del lume della gloria, e ritenere il nome ſolo, come inſegna Carteſio, per far paſſare il lume naturale ſotto nome del lume della gloria. Il lume della gloria è totalmente ſopranaturale, per cui l' intelletto umano è ſollevato a vedere Dio, e perció tutt' altro affatto dal lume naturale,

ſenza

il quale è incapace onninamente a farci vedere l' essenza divina. Che se nella maggiore, o minore perfezione del lume naturale, consistesse il poter vedere l' essenza di Dio, questo lume naturale senz' altro lume di gloria potrebbe sollevarci a vedere Dio, potendosi sempre più perfezionare.

Gl' errori de Filosofi circa la cognizione di Dio, per non aver saputo, o voluto servirsi bene del lume naturale. Cap. XX.

LAsciati da parte gl' errori del volgo circa alla cognizione di Dio, si veda brevemente quanto dalla vera cognizione di Dio i più celebri Filosofi, guidati dal lume naturale lontani fossero. E circa di ciò è degna da riferirsi in primo luogo l' osservazione del dottissimo Pererio, che quando ancor bambina nella Grecia balbettava la Filosofia, era già decrepita fra gl' Ebrei; mercecchè i Savi più antichi della Grecia erano contemporanei degl' ultimi Profeti degl' Ebrei: e perciò se alcuna cosa di vero circa a Dio negli scritti de Greci si trova, non è dubbio, che da i fonti delle divine scritture sia scaturita. Il primo che insegnasse sotto il nome di mente, e intelletto essere Dio artefice di tutte le cose del Mondo fù Anassagora. Ma tutta volta questa verità da lui forse appresa dalla Genesi, o dalla tradizione, che dagl' Ebrei nell' altre genti spargeasi, quanto restó offuscata, e guasta da quella ragione naturale, che dal niente non si fa niente. *Ex nihilo nihil fit*, se egli pose per principio di tutte le cose quella sua infinità di cose simili da Aristotile chiamata *Panspermia*, quasi semenza

Ben. Pere. decor rerũ natu. prin. lib. 4. cap 4. de Pythag. i fin.

menza universale, credendo che fossero da per tutto disperse piccole particelle di carne, di ossa, di legno &c per cui le varie specie de i corpi si formassero dalla mente, non sapendo intendere, che questo Dio sotto nome di mente espresso potesse dal nulla crear le cose.
In Phed. Ciò per altro, che più dee ponderarsi in questo proposito è, che Platone medesimo dice, che Socrate disperava di rinvenire la cagione di queste cose create, nè dalla dottrina degl' altri Filosofi potea dedurre alcuna cosa di certo, per rintracciare la cagione medesima; e confessa che dall' aver esso udita la sentenza di Anassagora, di cui fù discepolo, che ammetteva una mente divina, che il tutto fà, e governa, da ció prese animo, ad inoltrarsi nella Filosofia. Sicchè ben si conosce, che quantunque la cognizione di Dio come primo principio sia naturale, è non di meno difficile ad acquistarsi per la varietà dell' oppinioni de Filosofi, e per la debolezza dell' umano discorso Certo che se Socrate avesse avuta l' idea innata di Dio, non si sarebbe trovato a si mal partito di disperarsi, nel ricercare, che fece la cagione di queste cose create; e se esso l' apprese dopo lungo studio dell' oppinioni degl' altri Filosofi da Anassagora, è cosa chiara, che questa sua cognizione l' acquistó. Da Socrate l' acquistò Platone il maestro dell' idee. Io per altro non dico, che anche senza maestro non si possa acquistare, massime coll' aiuto speciale di Dio, per cui il nostro raziocinio sia guidato, a rettamente discorrere. Platone anch' egli con Socrate suo maestro, due principij ammetteva, Dio, e la materia, come nella sua vita scrisse Laerzio, e che la materia fosse infinita. Che Dio fosse di figura sferica. Zenone il maestro delli Stoici credea, che Dio fosse questo Mondo. *De divina substantia Zeno ait Mundum totum,*

Pere. ubi supr. de Anax.

l. 3.

Laer. lib. 7.

atque

atque Cœlum. Non parlo di Democrito, di Epicuro, e suoi Settarj, che ritenevano il solo nome degli Dei, per isfuggire la censura degl'Ateniesi. Anche Aristotele, con tutto che tenesse Dio incorporeo, non lo riconoscea come Governatore di queste cose. *Deum sicut Platonem incorporalem definivit, ejusque Providentiam ad Cœlestia usque pertingere*. E se si crede a Francesco Patrizio, Aristotele mette Dio fra le cose composte al genere degl' animali, che non sappia le cose particolari, che non abbia fatto, ne faccia niente, credendo, che il mondo sia eterno, e che solo sia al primo Cielo, al quale dia il moto. Questi sono i maestri delle più celebri sette de' Filosofi; e pure con tutta la loro dottrina furono tanto lontani dalla vera cognizione di Dio. Onde non accade che i Cartesiani ricorrano a i fonti della Filosofia Gentilesca, per attignervi delle ragioni atte a confermare il sistema del lor maestro, che troppo attribuisce di virtù, per conoscere Dio, al lume naturale. È ben vero che non può non recar maraviglia, come mai i detti Filosofi quantunque sì studiosi investigatori del vero, e dotati di sì perspicace, ed elevato ingegno, tutta volta in favellando d' Iddio, prendessero si notabili abbagli, quando pur potevano, e dovevano dagli effetti ravvisarlo almeno qual prima cagione, e principio di tutto il creato: altrimenti non sarebbero stati dichiarati dall' Apostolo nell' Epistola a i Romani Cap. 1. inescusabili; *Ita ut sint inescusabiles*. Io mi persuado, che di sì strana ignoranza diverse siano state le cagioni: perocchè altri non conobbero Dio per quel ch' egli è, per colpa della lor superbia, e fasto; conciòsiachè per non mostrare d' imparare da altri, se dicevano ció, che altri rettamente dicevano dell' esistenza, e perfezioni del sommo Dio,

Cicer 1 Acad. quest.

T. 4. scien. univ. de Sor cap. 6

fa-

favellarono di lui a capriccio, e però diedero in opinioni ſpropoſitate, e preſero a difēderle cō pertinacia, e impegno ; e per non confeſſar d' av ere errato, mai non depoſero l' errore, e divenuti ciechi per volontá, chiuſero gli occhi alla luce di queſta naturale evidenza. Altri non conobbero Dio per la preoccupazione di principj, e maſſime ſtravolte nello ſpeculare: imperciocchè eſſendo deditiſſimi, e del tutto immerſi ne ſtudj della Fiſica, e della Mattematica, ſi avvezzarono, a non ammettere altre verità, che circa le coſe, le quali cadono ſotto i ſenſi, e l' immaginazione: e quindi laſciando di riflettere attentamente alla maraviglioſa ſimetria, & ordine, moltitudine, varietà, e bellezza degli effetti, e delle parti, che compongono queſto grande Vniverſo, onde avrebbero ſenza dubbio conoſciuto Dio qual prima cagione, e primo principio di tutte le coſe, qual ente ſommo, e perfettiſſimo, qual ſoſtanza ſempliciſſima &c.; preſero l' enorme abbaglio o di negare Dio, o di annoverarlo frà le ſoſtanze corporee, e ſenſibili, e fornite di quātità; o di togliere a Dio l' attributo eſſenzialiſſimo dell' unicità, con ammettere più, e più Dei non pur differenti frà di loro, ma per fino inimici, e contrarj. Altri finalmente nol conobbero per propria loro malizia, ed affaſcinamento delle loro paſſioni, e vizj brutali; mercecchè qualora ſi foſſero laſciati perſuadere dal lume della ragione naturale, che vi foſſe un ſommo Nume, autor del tutto, ben vedevano, che ſarebbono ſtati coſtretti, a riconoſcerlo, e venerarlo come ſupremo Governatore, e Signore di tutto il Mondo, e inſieme a temerlo come giuſto Giudice, e ſevero punitore de i loro miſfatti. Onde affine di peccare ſenza rimorſo, e timore s' induſſero per le luſinghe, ed ingannevoli perſuaſive
della

della loro sfrenata concupiſcenza, altri a negare, che Dio vi foſſe al mondo, altri ad ammetterlo di tal condizione, e natura, da cui non poteſſer nulla temere. Sicchè a dir tutto in breve gl' errori de' Filoſofi gentili ebbero l' origine da una di queſte due cagioni, o perchè eſſi non ſeppero per illuſione, o perchè eſſi non vollero per malizia ben adoperare il lume naturale della ragione.

Má qui è da notarſi, che ſe i Gentili Filoſofi preſero di grandi abbagli circa la divinità, per non prevalerſi a baſtanza del bel lume della ragione naturale, Carteſio per lo contrario diede in notabili errori intorno all' iſteſſo divino ſoggetto, per eſſerſi abuſato dell' iſteſſo lume, sì con prevalerſene a troppo più di quel, che vaglia, come ſi racoglie dal ſiſtema, da noi confutato ſin ora dell' idea innata di Dio; e sì ãche con aſcrivere a' dettami dell' iſteſſo lume naturale le diſtorte ſpeculazioni del ſuo capricciosſo ingegno.

Come l' intelletto umano conoſca. Cap. XXI.

ESaminata l' oppinione di Carteſio tanto parziale del lume naturale dell' intelletto noſtro, che lo ſpaccia per infallibile, vediamo adeſſo ciò che queſto lume poſſa contribuire alla vera cognizione di Dio, e ſino dove ci porti. Per ciò conoſcere con evidenza, biſogna prima ſpiegare il modo, con cui l' intelletto noſtro naturalmente conoſce. Ciò ſpiega mirabilmente al ſuo ſolito il grand' Agoſtino, diſtinguendo tre ſorti di cognizione nell' uomo. La prima corporea, che ſi fà co ſenſi del corpo. La ſeconda immaginaria, che ſi fà con la fantasìa eſpreſſa dal Santo Dottore ſotto nome di Spirito. La terza intellettuale, che ſi fà con la

Lib. 12 de Gene. ad Litt. c. 7. n. 16. et cap. 8 n. 19. c. 11. n. 22.

mente, e coll' intelletto. Non possono meglio queste tre cognizioni spiegarsi, che con le parole stesse del medesimo S. Agostino. *Cum aliquid oculis cernitur, fit imago ejus in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus. Et siquidem spiritus irrationalis est velut pecoris, hucusque oculi nuntiant: si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui & spiritui præsidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut eius illic imago fieret nuntiaverunt. alicuius rei signum est, aut intelligatur continuò quod significat, aut quæratur; quoniam nec intelligi, nec requiri nisi officio mentis potest.*

n.23. *Vidit Rex Balthassar articulos manus scribentis in pariete, continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter factæ spiritui eius ĩpressa est, atque ipso visofacto, ac præterito, illa in cogitatione permansit, videbatur in spiritu, & nondum intelligebatur, nec tunc intellectum erat hoc signum, cum corporaliter fieret, atque oculis corporalibus appareret; jam tamen signũ esse intelligebatur, id habens ex mentis officio, & quia requirebatur quid significaret, etiam ipsam inquisitionẽ utique mens agebat*. Tre atti distingue in queste parole S. Agostino. Il primo è l' atto della vista. *Cum aliquid oculis cernitur*, o come esemplifica nel fatto di Baldassar. *Vidit Rex Balthassar articulos manus scribentis*. E che l' organo corporeo del senso, operi nell' atto di sentire, come nell' esempio dato della vista, lo dice apertamente. *Et si quidem spiritus irrationalis est velut pecoris, hucusque oculi nuntiant*. Che se gl' occhi annunziano la specie corporea al senso commune, dunque operano secondo l' oppinione di S.

A go-

Agoſtino , e non ſono in tutto potenze, e facoltà paſſive . *Continuò ſit imago ejus in ſpiritu, ſed non dignoſcitur facta, niſi cum ablatis oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem eius in animo invenerimus.* Tanto diverſo dall' atto del vedere, che ceſſato queſt' atto , e ſerrati gl' occhi ſi vede nella fantasìa l' imagine di tale oggetto prima veduto con gl'occhi. Queſt' atto della fantasìa è formato dalla fantasìa medeſima, come di ſotto eſpreſſamente dice il Santo . *Quãvis ergo prius videamus aliquod corpus , quod antea non videramus ; tamen eamdem eius imaginem non corpus in ſpiritu , ſed ipſe ſpiritus in ſe ipſo facit celeritate mirabili .* Il terzo atto è della mente , o intelletto . *Si autem anima rationalis eſt , etiam intellectui nuntiatur , qui & ſpiritui præſidet .* Giacchè formata l' imaginazione nella fantasìa, o s' intenda, o non s' intenda ſubito dall' intelletto , l' intelletto è, che ſe intende tale imaginazione, forma in ſe ſteſſo la ſpecie intelligibile ; ſe non l' intende, cerca d' intenderla, per formarſi tale ſpecie ; e così l' intelletto è, che opera, a formare dal ſenſo comune le ſpecie intelligibili , così S. Agoſtino . *Quoniam nec intelligi , nec requiri, niſi officio mentis poteſt .* E lo ſpecifica nel fatto già mentovato di Baldaſſar, che avea veduta la ſcritta nel muro , e non l' intendea , e cercava d' intenderla non con altro , che con l' intelletto . *Et quia requirebatur quid ſignificaret, etiam ipſam inquiſitionem utique mens agebat .* Così anche nella viſione del lenzuolo veduto da S. Pietro pieno di animali , mentre non l' intendeva, e indagava per intenderla con la mente, dice eſſer ciò un atto dell' intelletto . *Cum vero diſceptabatur, & requirebatur ut illa ſigna intelligerentur, mentis erat actio conantis, ſed deerat effectus , donec nuntiati ſunt qui venerunt*

n. 33.

ſup. c. 11. n. 22.

c.11. *a Cornelio*. Da tutto ciò si comprende il modo, come
n.24 l' intelletto nostro conosca le cose, e intenda. Si forma prima per l' oggetto esterno ne' cinque sentimenti del corpo la sensazione, che consiste nel contatto del sentimento con la cosa sentita. Poi nel senso comune si forma di tal cosa sentita l' imagine, che anche a chius' occhi la ritroviamo nella fantasìa. Questa imagine poi per l' atto dell' intelletto viene a sollevarsi all' essere di specie intelligibile, per cui dalla mente si conosce tal cosa sentita, e imaginata: sicchè l' intelletto nostro è che in sestesso forma le specie delle cose. Tutto ció non solo per l' autoritá di S. Agostino, mà per l' esperienza che ogn' uno puó fare in se stesso si riconosce manifesto; essendo che delle cose non viste, non udite, o che non siano passate per i sentimenti del corpo noi non abbiamo specie, o cognizione alcuna. Ciò vedremo nel seguente capitolo. Mi sia per altro lecito circa all' opinione di S. Agostino quanto alla sensazione l' osservare, che
t.24. quantunque esso dica. *Neque enim corpus sentit, sed*
v.51 *anima per corpus, quo velut nuntio utitur, ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur*. Tutta volta esso distingue la sensazione dall' imaginazione in questo stesso luogo. *Prestantior est enim visio spiritalis, quàm corporalis, et rursus præstantior intellectualis, quàm spiritalis: corporalis enim sine spiritali esse non potest, quãdoquidem momento eodẽ, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiã in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea, quæ extrinsecus adjacent sentiuntur*, come si vede in quelle parole *non quod hoc sit, sed quod simile sit*: Perchè se l' imaginazione è simile alla sẽsazione, dunque non è la stessa, che dunque può intendere Agostino? Il solo mo-

to delle Fibre, come se queste fossero una corda tesa dal cervello al sentimento corporeo? Ma pure queste fibre essendo rese vive dall' anima sono diverse dalle fibre di un corpo morto, e senz' anima: e perciò anche il moto di tali fibre ha da esser diverso. In che altra cosa dunque ha da consistere questa diversità? se non in quella titillazione del senso, che sentiamo allorchè qualche cosa si gusta, o si odora, o si ode, o si tocca, o si vede. Le cose che muovono il gusto, l' udito la vista &c. muovono un istrumento, un organo de' sentimenti del corpo, ma quest' organo è vivo, e non è morto, e si distingue dall' organo, e sentimento morto, per la titillazione cagionata da tal moto nelle fibre, qual è diversa dall' imaginazione, come è certissimo. *Non quod hoc sit, sed quod simile sit.* E perciò che S. Agostino dica. *Neque enĩ corpus sentit, sed anima per corpus*, e dice il vero, perchè il corpo senz' anima non sente, e il sentire nel corpo proviene dall' anima. Non dice però, che il corpo animato non senta, se apertamente dice, che sente lib. 12. *de Trinitate cap.* 12. *Sensu quippe corporis corporaliter sentiuntur*. Anzi distinguendo la sensazione corporea dalla imaginazione, si può ben comprendere, che esso voglia in queste parole esprimere la prerogativa dell' anima sopra il corpo, di cui tratta in questo luogo, non già negare, che il corpo animato non senta, ma che il corpo serva all' anima per formare le specie della fantasia, e dell' intelletto, come immediatamente soggiugne. *Neque enim corpus sentit sed anima per corpus quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Ma ritorniamo a noi, che di questo col divino ajuto vi sarà altro tempo di più diffusamẽte trattare,

Del-

Delle cose nõ viste, nõ udite, o che nõ siano passate per i sentimẽti del corpo, noi nõ abbiamo le proprie specie, nè la cognizione perfetta. Cap. XXII.

ABbiamo già veduto, che il sistema di Cartesio circa l' idee innate specialmente quanto all' idea di Dio, e di Mallebranc circa al vedersi l' idee nell' essenza di Dio, non sussiste: resta dunque che l' intelletto dell' uomo da se si formi l' idee, per cui conosce: altro modo non vi è per cui si possa spiegare la facoltà di conoscere, e d' intendere, che ognuno evidentemente riconosce in se stesso. Il come poi l' intelletto nostro queste specie, o idee si formi l' abbiamo spiegato con S. Agostino, e l' esperienza ce lo insegna: giacchè le cose non vedute, nè udite, non toccate, non gustate, non odorate in conto alcuno da noi non si conoscono. Prima che io leggessi in Virgilio la descrizione di quel Pomo da esso detto felice, che nasce nella Media, io non ne avea cognizione alcuna, e tuttavia benchè me lo descriva Geor. lib. 2. simile all' Alloro, io non ne ho la vera cognizione.

Ipsa ingens arbos, faciemque simillima lauro,
Et si non alium latè jactaret odorem,
Laurus erat. Folia haud ullis labentia ventis
Flos apprimè tenax ....

Così ãche succede di tante cose dell' America a noi ignote, perchè da noi non udite, o non viste: e circa alla cognizione delle cose corporee, anche i Cartesiani l' accordano, che esse si conoscono per mezzo de sentimenti: se bene si ristringono a certi termini, che Purc Meth p. 1. io me ne maraviglio. *Fateor quidem res corporeas ex occasione motuum in cerebro excitatorum, aut vestigiorum*

rum

rum in eo impressorum ab ipsa mente percipi. Verum hoc ita fieri non videtur, quod hæ species, aut vestigia ullam habeant cum rebus perceptis similitudinem: quæ intellectum quasi vim quamdam, ut scholæ loquuntur, assimilativam moveat, ad ideam intellectilem similem producendam: Sed quod ea lex ab Auctore naturæ corpus inter, & mentem sancita sit, ut ex occasione quorumdam corporis motuum quædam animi perceptiones sequantur, seu in mente nostra excitentur. Cosa sono queste occasioni? son prossime, o remote, o necessarie, o volontarie? E queste leggi dell' Autore della natura d' onde l' anno apprese i Cartesiani? Certo che in quelle, che Dio diede sul monte Sina non vi sono. L' ha Dio forse rivelato a Cartesio? Io non lo credo certo. Cosa da stupire che i Cartesiani, che professano l' evidenza nelle loro idee, si servino di queste occasioni di queste leggi, che sono i termini più confusi del mondo! Certo sono più soffribili le formalità di Aristotele tanto da loro detestate, e aborrite. Che che si sia dunque delle occasioni, e delle leggi de' Cartesiani, egli è certo, che le cose corporee sono dalla mente nostra conosciute per mezzo de' sensi, come di sopra si conobbe, e sempre si puó conoscere coll' evidenza. La difficoltà si ristringe alle cognizioni astratte, dell' ente, dell' estensione, della verità, del numero, della sapienza, e simili. *sec. 3. cap. 4 prop. 1.*

Se le specie, o idee astratte abbino origine da' sensi. Cap. XXIII.

LA maggior forza de' Cartesiani, che negano, che l' idee astratte abbino origine da i sensi, è l' Autorità di S. Agostino. Per convincerli, basta rap- *Purc. ubi supra*

por-

prop. portare interi quei luoghi ſteſſi, che apportano eſſi.
4. Il primo è al *lib*. 11 *de Civitate Dei cap*. 26. e queſte ſono le parole. *Nam et ſumus, et nos eſſe novimus, et id eſſe, ac noſſe diligimus. In his autem tribus, quę dixi nulla nos falſitas veriſimilis turbat. Non enim ea ſicut illa, quę foris ſunt ullo ſenſu corporis tangimus, velut colores videndo, ſonos audiendo, odores olfaciendo, ſaporesguſtando, dura & mollia contrectando ſentimus, quorum ſenſibilium etiam imagines eis ſimillimas, nec iam corporeas cogitatione verſamus, memoria tenemus, et per ipſas in iſtorum deſideria concitamur: ſed ſine ulla phantaſiarum vel phantaſmatum imaginatione ludificatoria mihi eſſe me, idque noſſe, & amare certiſſimum eſt nulla in his veris Accademicorũ argumenta formido dicentium. Quid ſi falleris? ſi enim fallor ſum. Nam qui non eſt, utique nec falli poteſt, ac per hoc ſum, ſi fallor*. ſi oſſervi prima, che Purcozio in rapportando l' autorità di S. Agoſtino laſcia queſte parole, che ſeguono alle parole *dura & mollia contrectando ſentimus*, laſcia dico queſte. *Quarum ſenſibilium rerum etiam imagines eis ſimillimas, nec jam corporeas cogitatione verſamus, memoria tenemus, & per ipſas in ipſorum deſideria concitamur*, e poi rattacca. *Sed ſine ulla*. Le laſcia perchè quel *cogitatione verſamus*, che ſpiega l' azione della mente, o intelletto agente, per cui le ſpecie ſi ſollevano ad eſſere intellettuali, non fà a ſuo propoſito, perchè eſſo lo nega; del reſto ſono così poche queſte parole, potea far di meno di laſciarle. In queſte parole dunque egl' è vero, che S. Agoſtino dice, che il conoſcere, che io ſono, è un concetto della mente diverſo dalle ſpecie de ſentimenti, e della fantaſia. *Sine ulla phantaſiarum, vel phantaſmatum imaginatione*, che non ha in ſe alcuna imaginazione, e già di

di sopra si vedde, che esso distingue la cognizione corporea dalla imaginazione, e l'imaginazione dalla cognizione intellettuale. Ma ciò, che serve a provare l' idee innate, o che la cognizione di essere non abbia origine da sensi? Per vedere, che anche questo concetto della mente. *Ego cogito, ego sum* ha origine da sensi, basti il riflettere al come in se stesso lo forma Cartesio (che anche nel suo ritiro portò anticipatamente questo sentimento di S. Agostino, vero in sestesso, ma da lui mal usato) nella prima, e seconda meditazione, si vedrà, che anche questo riflesso *Ego cogito, ego sum* da sensi deriva. Cartesio comincia il suo pensiero dal dubitare, se esso scriva, se maneggi la carta, se abbia mani, capo, se sia al fuoco, comincia a dubitare se vi sia Cielo, e Terra, e altre cose sensibili, e poi riflette all' atto del suo pẽsare, e dice *ego cogito*; ne tira la conseguenza *ergo sum*. Questo riflesso di essere, motivato dal pensare della mente, egl' è un' atto della mente, che si fà senza i sentimenti corporei, mà con la mente sola, e chi ne ha dubbio: ma se l' atto del pensare di Cartesio cominciò da quello, che vedeva, e sentiva; dunque le cognizioni anche più sollevate dell intelletto anno origine da i sensi. Sono diverse dalla cognizione corporea, e sensibile, e ció dice S. Agostino, mà non potranno mai i Cartesiani trovare una specie intellettuale, che da sensi non abbia l' origine. Un altro luogo nell' Epistola 147. *ad Paulinum* 38. *cap.* 16. ed è questo. *Ipsa discreptio videtur mente, non corpore, & ea quæ mente conspiciuntur, non indigent ullo corporis sensu, ut ea esse noverimus*. Anche in questo luogo altro non fà il Santo Dottore, che spiegare la differenza della cognizione sensibile, e intellettuale. E chi può negare che la diversità delle cose

sensibili dalle cose intellettuali non si veda con la mente? Chi dirà mai che ciò si veda congl' occhi, e la verità di qeste cognizioni si giudichi co' sensi? E Perchè non leggono in questa lettera il n. 37. precedente a questo, e vedranno; che S. Agostino apertamente dice, che Iddio naturalmente non si vede. *Si quæras quomodo Deus sit invisibjlis, si videri potest: Respondeo invisibilem esse natura, videri autem cum vult, sicuti vult. Plurimis enim visus est non sicuti est, sed quali specie illi placuit apparere*. E certo che se avessero veduta questa Dottrina, non averebbero addotto S. Agostino per prova, come si è visto di sopra, che si veda da noi viatori l' essenza di Dio.

cap. 5

Dell' idea, o specie della sapienza, e della bellezza. Cap. XXIV.

GIà di sopra si trattò dell' idea del numero, e come S. Agostino universalizza l'unità, cominciãdo dalla cognizione sensibile della divisibilitá de corpi. Si trattò ancora dell' idea della Sapienza; ma circa a ció mi resta da osservare quelle parole di S. Agostino. *Priusquam sapientes simus, Sapientiæ notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogatur, velit ne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet*. Che cosa esso intenda dicendo *Sapientiæ notionem in mente habemus impressam*. Si vede nello stesso luogo, che per questo *notionem Sapientiæ* altro non intende, se non l' appetito innato, che ha l' intelletto nostro di sapere. Ecco le sue parole. *Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia*

c. 13. e 14.

lib. 2. de lib. arb. n 26.

nemo

nemo ſine ſapientia beatus eſt. Nemo enim beatus eſt, niſi ſummo bono, quod in ea veritate, quam Sapientiam vocamus, cernitur, & tenetur: ſicut ergo antequam beati ſimus, mentibus tamen noſtris impreſſa eſt notio beatitatis, per hanc enim ſcimus fidenterque, & ſine ulla dubitatione dicimus, beatos nos eſſe velle; ita etiam priuſquam ſapientes ſimus Sapientiæ notionem in mente habemus impreſſam. Si vede manifeſtamente in queſte parole il paragone, che fà il Santo dell' appetito innnato di eſſer beati, e dell' appetito di ſapere, innato anch' eſſo al noſtro intelletto, com' è innato alla volontà noſtra l' affetto di godere, di eſſer felice, e beato. Ma queſto appetito innato non è una ſpecie, o idea innata, è un deſiderio di aver queſte ſpecie, e di acquiſtarle, per cui l' intelletto ſi appaga nell' intendere, e ſapere il vero; che ſe aveſſe in sè queſte ſpecie, o idee innate, non avrebbe queſt' appetito, o deſiderio per cui cerca di ſapere; e perciò noi vediamo per eſperienza, che quando ſappiamo qualche coſa, che cercavamo di ſapere, l' intelletto ſi quieta, ed è contento. Dunque ſe cerca di ſapere non ha in ſe ſteſſo queſte ſpecie deſiderate, e ricercate: e il deſiderio, per cui le ricerca, è diverſo dalla ſpecie medeſima ricercata, quanto è diverſo dal deſiderio del bene il godimento del bene poſſeduto.

Siccome anche l' idea della bellezza, che ſia innata non ſi prova da queſto luogo di S. Agoſtino addotto da Purcozio. *Quidquid te delectat in corpore, & per corporeos illicit ſenſus, videas eſſe numeroſum, & quæras unde ſit, & in te ipſum redeas, atque intelligas, te id quod attingis, ſenſibus corporis probare, aut improbare non poſſe, niſi apud te habeas quaſdam pulchritudinis leges, ad quas referas quæcumq; pulchra ſentis exterius.* Queſte leggi della bel-

Prop. 4. ubi ſupr. Aug. lib. 3. de lib arb. c 26 n. 41.

 lezza

lezza certo, che esse vi sono in noi stessi naturalmente, e per conoscerle basta reflettere al diletto, che in noi proviene dalla vista di alcuna cosa bella, e per contrario l' orrore, che nasce in noi all' aspetto di altra cosa brutta. Queste leggi sono anco sensibili al corpo, e alla fantasìa; ma perchè la bellezza consiste principalmente nella proporzione, e la bruttezza nella sproporzione delle parti; quindi è che anche la mente ha il suo compiacimento nella proporzione, che conosce, e il suo orrore nella sproporzione dell' oggetto conosciuto. In modo simile che l' occhio, e la fantasìa sensibilmente provano in sestessi quel diletto, nel veder le cose belle, e quello sbigottimento, e fastidio nel veder le cose brutte, e ciò è naturale agl' occhi, alla fantasìa, siccome è naturale alla mente il compiacersi della proporzione, e della verità; il rattristarsi della sproporzione, e falsità, nō per altra ragione, se non perchè Dio Creatore alla facoltà di vedere ha dato per suo oggetto la bellezza, siccome alla mente ha dato per suo oggetto la verità. E siccome nō per altro provo diletto, quādo gusto qualche delicato cibo, se non perchè Dio mi ha dato il sentimento del gusto: così anche nel veder le cose belle non per altro godo, se non perchè Dio mi ha data tal facoltà di vedere. Così anche godo nell' intendere il vero, perchè Dio mi ha data la mente capace d' intenderlo. Ma queste facoltà naturali sono tanto diverse dalla specie, quanto è diverso l'oggetto, che si vede, dalla facoltà di vedere. Il vedere che fò un tale oggetto proporzionato, produce nella mia facoltà di vedere quella tale specie, e quella tale specie cagiona in me tal diletto, per cui giudico bello tale oggetto. Il giudizio di tal bellezza è un atto della mia mente, posteriore al motivo che ho di giudicare:

qual

qual motivo è la proporzione di tale oggetto visto che mi arreca quel diletto mentale: mentale nella mente, sensibile nel Corpo: dunque quel motivo di giudicare è un effetto della specie cagionata in me dall' oggetto, e non una cognizione anticipata, o innata, come vogliamo dire. Si concluda dunque, che è vanità il lusingarsi, che S. Agostino favoreggi l' idee innate di Cartesio, e l' opinione di Mallebranc circa al vedersi l' essenza di Dio da noi viatori; se circa all' idee si è visto di sopra, qual sia l' oppinione sua, e in tanti luoghi si vede manifestamente, che esso insegna, che le cognizioni nostre si acquistano per il raziocinio naturale, e insegna manifestissimamente, che Dio naturalmente non si vede. Non bisogna portare mutilati i luoghi di S. Agostino, bisogna portarli sinceri. Si veda per ultimo circa l' idea della Sapienza ciò, che dice in questo stesso luogo, con che spiega ciò, che quì di sopra ha rapportato Purcozio.

c. 14.

c. 23.

Segue la stessa materia. Cap. XXV.

Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animę Deus est. Quod dum agimus donec peragamus in via sumus. Et quod istis veris, & certis bonis quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus gaudere concessum est, vide utrum hoc sit, quod scriptum est de Sapientia, quod agat cum amãtibus suis, cum ad eam veniunt, et eam quærunt. Dictũ est enim. In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis. Quoquò enim te vertis vestigiis quibusdam, quę operibus suis impressit loquitur tibi, et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut quidquid te delectat in corpore, & per corporeos illicit sensus videas esse numerosum,

de lib. arbit. lib. 2. c. 26. n. 41.

&

& quæras unde sit, & in te ipsum redeas, atque intelligas te id, quod adtingis sensibus corporis probare, aut improbare non posse, nisi apud te habes quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quæcũq; pulchra sentis exterius. In questo luogo il Santo Dottore distĩgue la cognizione de viatori, o naturale, o soprannaturale, che ella sia. *In via sumus*. E quanto alla cognizione de viatori non dice, che vedino la Sapienza, o la Divina essenza, o che ne abbino l' idea innata, che anzi all' opposto dice con l' autorità della Scrittura, che la Sapienza *In viis ostendet se*, e che parla per mezzo delle creature. *Quoquò enim te vertis, vestigiis quibusdam, quę operibus suis impressit loquitur tibi*, e più espressamente di sotto. *O suavissima lex purgatę mentis Sapientia: non enim cessas innuere nobis quæ, & quanta sis, & nutus tui sunt omne creaturarum decus.* Dice di più, che questi oggetti esterni ci fanno rientrare in noi stessi, a riflettere le operazioni dell' anima nostra, che opera nel nostro corpo, e perciò da principio disse. *Sicut enim tota vita corporis est anima.* Essendo che anche le sensazioni del corpo, e le specie della fantasìa derivino dall' anima, che dá vita al corpo. Sicchè queste cose esterne, che sono oggetto de' nostri sensi, ci riducono a conoscere in noi stessi le sensazioni, le imaginazioni, e le specie intellettuali. Questi cenni delle creature, questi vestigj nelle creature impressi sono il linguaggio della Sapienza, e perciò quanto è vero, che S. Agostino, distinguendo la cognizione della mente dalla cognizione della fantasìa, e de' sensi, manifestamente insegna, che l' idea della Sapienza, e la cognizione mentale ha origine da' sensi, e dagli oggetti di queste cose esterne. *Vestigiis quibusdam, quæ operibus suis impressit loquitur tibi — & nutus tui sunt*

omne

omne creaturarum decus. E perciò quantunque in alcune dell' opere, che compose poco dopo la sua cõversione Platonizi, e benchè ritenga i termini del Platonismo [nel che riconosce egli stesso di aver mancato *retract. lib.* 1. *cap.* 3. nelle sue prime opere, *Nec tamen isto nomine nos uteremur, si jam satis essemus litteris Ecclesiasticis eruditi.* Quali termini peró nell' opere, che fece più provetto non si leggono, come ne' libbri *de Trinitate, de Genesi ad litteram &c.*) Non ritiene però i sentimenti, come esso si dichiara specialmente quanto all' idee innate, dove dice circa al libbro *de Quantitate Animæ. In quo libro illud quod dixi, omnes artes animam secum attulisse mihi videri; nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci, ac recordari, non sic accipiendũ est, quasi ex hoc approbetur animam, vel hic in alio corpore, sive extra corpus aliquando vixisse, & ea quæ interrogata respondet, cum hic non didicerit in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, & connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam in quantum eas videt, in tãtum de his vera respondeat. Nec sanè omnes artes eo modo secum attulit, ac secum habet. Nam de artibus quæ ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinæ, sicut Astrologiæ omnia, nisi quod hic didicerit non potest discere. Ea vero quæ sola intelligentia capit, propter id quod dixi cum vel a se ipsa, vel ab alio fuerit bene interrogata, & recordata respondet.* Ciò che sia la connessione della mente con le cose intelligibili, e immutabili si veda sopra, e si veda lo stesso S. Agostino *de Dottrina Christiana*. E quanto alla

Retr. lib. 1 c. 8.

remi

reminiſcenza di Platone, come S. Agoſtino l' impugni, ſi veda al lib. 12. *de Trinitate cap.* 14. 15 al quale, per sfuggire la proliſſità, ſi rimette il lettore.

Come ſi formino in noi le ſpecie intelligibili della Verità, della Sapiēza, e ſimili. Cap. XXVI.

LE verità altre ſono divine, altre ſono umane. La Sapienza altra è circa alle coſe divine, altra è circa alle coſe umane. O divine, o umane, che ſiano le verità; e la Sapienza, o ſia circa le divine, o circa le coſe umane in queſto ſtato preſente, in cui ſiamo di viatori, per mezzo de i ſenſi paſſano all' intelletto [non parlo delle viſioni miracoloſe, che ſono fuori del propoſito noſtro) Le coſe divine paſſano per l' udito; eſſendo che queſte, ſolo ſi abbino per mezzo della Fede, e queſta l' abbiamo *per auditum*, come inſegna S. Paolo. Tali verità divine peró non s' intendono, mà ſi credono, perchè ſono inevidenti, benchè certiſſime per la rivelazione divina; e circa alle medeſime il lume naturale ſi abbaglia, e ſenza il lume della Grazia l' intelletto noſtro non può conoſcerle. La verità, e la Sapienza umana anch' eſſa per mezzo de ſēſi ſi acquiſta, come di ſopra ſi ſpiegò con S. Agoſtino. E ciò ſi vede manifeſtamente nelle ſcienze Mattematiche, le quali circa l' eſtenſione ſi raggirano de corpi. L' eſtenſione viſta ne corpi, e che reſta impreſſa nella fantasìa viene dall' intelletto ad eſſere aſtratta, e ſeparata da tutte l' altre qualità corporee, cioè dal colore, dalla gravezza, e ſimili: e queſta eſtenſione non in particolare ſi aſtrae, in quanto è di una determinata lunghezza, larghezza, e profondità; ma in-

c. 24. 25.

deter

determinatamente, e in universale. Si vede l'estensione di una pianura, di un lago, di un tratto di mare, del Cielo: queste estensioni vẽgono ad astraersi dalla pianura del lago, dal mare, dal Cielo, col nõ cõsiderare la terra della pianura, l'acqua del lago, o del mare, o la solidità, o liquidezza del Cielo. Solo si cõsidera di tali corpi l'estẽsione, e l'intelletto, volẽdo noi formarci l'idea dell' estẽsione separa e, astrae tutte l'altre qualitá del'acqua, della terra, e del Cielo, e si forma solo la specie della lunghezza, larghezza, e profondità non determinata, come nella pianura, nel lago, nel mare, nel Cielo, ma indeterminatamente, o indefinitamente secondo il termine di Cartesio molto adattato si considera solamẽte la lũghezza larghezza, la profõdità. Così anche in queste tre sorti stesse di misure l'intelletto fà un altra astrazione, e nel punto nella linea, nella superficie, quantunque il punto fisico abbia le sue parti, la linea; la sua latitudine: la superficie la sua profondità, nondimeno l'intelletto non le considera, le astrae, e se le forma, il punto senza parti; la linea senza larghezza, la superficie senza grossezza. A far peró questa astrazione, bisogna, come si vede ne libri mattematici, ricorrere alle figure, alle lettere, a i numeri, e da quelli formarne quella specie astratta, per esempio, del triangolo, del quadrato, del pentagono, o simili. Non che ciò sia necessario, giacchè l'estensione, che vista per gl'occhi fù imaginata nella fantasìa, potrebbe con la fantasìa dividersi, e figurarsi, come più aggrada, ma perchè il ciò fare esternamente, è più agevole alla considerazione delle cose mattematiche, specialmente dovendosi spiegare ad altri. Prodotte poi queste specie astratte nella mente sono tutte diverse da quelle specie sensibili, che per le figure, o lettere; o numeri negl'occhi, e nella fantasìa si formarono, perchè dall'intelletto sono rese

intelligibili, e depurate dalle imagini della fantasìa. Per esempio io vedo il Sole, e quella specie, che nella retina dell' occhio si forma, viene a sollevarsi alla fantasìa molto simile alla specie che è nell' occhio, perchè serrando anche gl' occhi, io vedo nell' imaginazione tale specie del Sole. Dalla fantasìa passa all' intelletto la specie del Sole, mà non l' imagine del Sole. Si solleva ad un essere incorporeo, e intellettuale, e formandomi io tale specie, giudico coll' intelletto così. *Il Sole è un globo lucido, che riscalda.* In questa cognizione del Sole non vi è alcuna figura, o imagine, com' è nell' occhio, e nella fantasìa, ma la sola proposizione intellettuale. Se poi io dubiti se il Sole sia un globo, o circolo, o se sia lucido, o se riscaldi, andarò con la mente indagando, che cosa è globo, o circolo, che cosa è luce, che cosa è calore; o esaminerò se nel Sole ritrovi la proprietà del globo o circolo, che cosa è luce, che cosa è calore, o esaminerò se nel Sole ritrovi le proprietà del globo, o del circolo, della luce, e del calore. Prima che io formassi in me questa specie del Sole. *Il Sole è un globo lucido che riscalda.* Io avevo in me la specie del globo, della luce, e del calore: ma queste anticipatamēte si erano per mezzo de sensi, e della fantasìa formate nel mio intelletto. Quella del globo con la vista, o col tatto di una palla, di cui l' imagine passando dagl' occhi alla fantasìa, fù sollevata dall' intelletto senza nissuna figura a questa cognizione astratta. *Il globo è un corpo rotondo, e solido*, che se io non avessi la vista, e 'l tatto da poter vedere, o toccare la palla non averei ne meno la specie della rotondità, e solidità; giacchè vedendo la palla, rozzamente anche senza saper la definizione della figura sferica, concepisco colla mente una figura, che non ha angolo alcuno, e che

ha una

ha una tal qual profondità ugualmente larga, e lunga, e così formo la ſpecie della rotonditá, e ſolidità, e nello ſteſſo tempo della figura, e dell' eſtenſione di tal palla. Quale eſtenſione, e figura ſi aſtrae dalla mente concependo tale ſpecie, cioè che la figura è una determinata eſtenſione di qualche corpo. Così anche la ſpecie della luce, o del colore per mezzo degl' occhi, e del tatto ſi forma nella fantasìa, e poi ſi aſtrae dall' intelletto, benchè io non ſappia, ſe la luce, e'l colore conſiſta in un moto, o agitazione della materia ſottile, come vuol Carteſio, o ſiano qualitá, come vuole Ariſtotele, o ſia un corpo, o ſoſtanza lucida, e calda così creata da Dio com'è il fuoco. Quantunque ció non ſappia, nondimeno vedendo la luce, e ſentendo il calore ſi forma nella fantasìa l' imagine di quella chiarezza della luce, e di quel titillamento, che nel tatto cagiona il Sole; e tali ſpecie ſi ſollevano dall' ĩtelletto, e ſi aſtraggono, ſenza che in eſſo ſia, o quella chiarezza, o quel titillamento, che è ne ſentimenti; nè quelle imagini di tali coſe, che ſono nella fantasìa, ma i ſoli concetti di tal luce, di tal colore, quantunque con le parole non ſi ſpieghino, che ſe mi coſtringhiate ad eſprimerlo con le parole, io vi dirò, che la luce illumina riſchiara, il Sole riſcalda: ma ſe ſete nato cieco voi non intenderete le mie parole, perchè nõ avete in voi ſteſſo ſentita la luce, e ſe foſte nato intorpidito in tutto il corpo, voi non intendereſte ciò, che ſia riſcaldare per non averlo ſentito col corpo. Si tocca dunque con mano, che le cognizioni aſtratte anno principio da ſentimenti del corpo. Cosí anche la ſpecie della verità da i ſenſi dipende. Perciò conoſcere riflettiamo alla cognizione formata del Sole. *Il Sole è un globo lucido, che riſcalda.* Eſamino queſta mia cognizione, e ritrovo che le proprietà del globo, del-

la luce, del calore convengono al Sole, e dico, è vero: che il Sole è un globo lucido, che riſcalda. Se voglio formare in me la ſpecie della verità, rifletto alla mia ſpecie, e cognizione per qual motivo ho giudicata vera tal mia ſpecie, e cognizione, e ritrovo, che l' ho ritrovata conforme al Sole conoſciuto: Dunque dico fra me la vera cognizione è quella, che è conforme alla coſa conoſciuta: Sicchè la verità è una cognizione conforme all' oggetto conoſciuto. Ecco in me la ſpecie della verità, che è un rifleſſo puro della mente mia, ma originato dalle ſpecie ſenſibili della luce, del calore dell' eſtenſione &c. Così anche l' idea della Sapienza, che altro non è ſe non una maſſa, dirò così, di cognizioni e ſpecie vere, ha la ſteſſa origine della ſpecie, o idea della verità.

Si ſciolgono alcune difficoltà circa alle ſpecie intellettuali originate da' ſenſi. Cap. XXVII.

I Senſi non pare, che poſſino produrre ſpecie ſe non ſenſibili, cioè colorate, o ſaporoſe, o ſonore, e ſimili; e perció eſſendo le ſpecie intellettuali ſciovere affatto di tali qualità, e di un eſſere ſuperiore alle qualità ſenſibili, non poſſono produrle, mà ſolamente poſſono produrre le ſpecie de colori, de ſuoni, e di ſimil ſorte, che ſono alla natura loro proporzionate. Riſpondo che tutto è vero, e che i ſentimenti non poſſono in ſe produrre, ſe non le ſpecie delle loro ſenſazioni, e non ſolo è vero, che non poſſino produrre le ſpecie mentali, ma ne anche producono le ſpecie imaginarie della fantaſia, quali la fantaſia forma da ſeſteſſa, come che è una facoltà del corpo animato

mato prendendole da ſentimenti. Le ſpecie dunque mentali, quantunque abbiano origine da i ſenſi, non per ciò i ſenſi le formano nella mente; má la mente è che ſe le forma, come qui di ſopra ſi diſſe, nè quì occorre il ripeterlo; eſſendo che ciò ſi poſſa intendere della ſpecie dell' ente in generale, della ſoſtanza, e altre, che dell' idea della Sapienza, e verità ſi diſſe. Queſta ſpecie dell' ente in generale ſi forma dal vedere queſte coſe eſterne, o dal toccarle, odorarle &c. Io vedo un albero, e dico queſto è un albero, vedo un ſaſſo, o lo tocco, dico queſt' è un ſaſſo. Rifletto con la mente, che benchè ſiano diverſi trà loro, nondimeno in queſto convengono, che ſono, e così tutte l' altre coſe del Mondo diverſe frá, loro, pur nondimeno tutte ſono. Queſto eſſere, che conviene a tutte le coſe, che ſono, io lo chiamo ente, e ne formo queſto concetto di un eſſere, che conviene a tutte le coſe, e formo queſta ſpecie. *Ens eſt id, quod eſt*. Queſta ſpecie non è clorata, non è ſonora, non è ſaporoſa, odoroſa, morbida, o dura &c. benchè abbia avuta origine dalle coſe ſenſibili, che ſono, o colorate, o ſonore &c. perchè le ſpecie ſenſibili, e imaginarie di queſte coſe ſono ſtate ſeparate dall' intelletto, e aſtratte dall' eſſere delle coſe medeſime, e conſiderato ſolo l' eſſere. Anzi, come pur ſi diſſe della ſpecie del Sole, anche le coſe ſenſibili, e loro ſpecie, nella mente non vi ſono ſenſibilmente, ma mentalmente, perchè l' intelletto le ha ſollevate a queſto eſſer mentale. Dunque l' oppoſizione fatta niente prova contro la verità di ſopra fermata, che le ſpecie intellettuali anno origine da ſenſi, perchè non ſono i ſenſi, che le formano tali ſpecie intellettuali, mà è l' intelletto.

cap. 26.

L' altra difficoltà è che ſe l' ĩtelletto è, che forma le ſpecie intelligibili, prima che eſſo le fõrmi, o conoſ-

nosce le cose rappresentate per le specie, o nō le conosce? Se le conosce dunque ha in se stesso le specie, prima che le formi: se non le conosce prima, che le formi dunque non può formarle queste specie, non potendo formare in se stesso le specie di quelle cose, che non conosce. Rispondo che l' intelletto non conosce le cose, prima che esso di quelle formi la specie in sestesso, ma da ciò non ne segue, che esso non le possa formare. Siccome l' occhio mio, quantunque non veda la Cupola di S. Pietro di Roma, quando è lontano, non però ne segue, che essendo presente non la possa vedere. L' intelletto non conosce le cose, prima che se li presenti l' imagine di esse espressa nella fantasìa. Formata nella fantasìa la specie delle cose, allora l' intelletto le depura da ogni sensibilità, e si forma le specie di esse cose; e formandosi la specie di esse cose le conosce; siccome formandosi nella retina la specie visibile, nell' istesso atto di formarsi tale specie l' occhio vede la cosa da tale specie rappresentata: e così sempre resta fermo, che la cognizione dell' intelletto nostro anche quanto alle specie incorporee ha origine da' sensi, essendo che delle cose, che non sono oggetto de' sensi nostri, naturalmente noi non ne abbiamo l' idea. E non sussistendo il sistema di Cartesio quanto all' idee innate, nè il sistema di Mallebrāc quāto al vedersi da noi viatori l' essenza di Dio, come si è visto chiaramente di sopra, altra via non vi è di conoscere le cose se non per mezzo de sensi, come dimostra non solo la ragione, ma l' esperienza.

Come

Come si conosca naturalmente l' esistēza di Dio, e che esso è primo prīcipio, e come è necessaria mēte. Cap. XXVIII.

ECco dunque fin dove arriva il lume della nostra natural cognizione. Arriva a conoscere le cose sensibili, e ciò che dalla cognizione di esse si può inferire. Nè da ciò ne segue, che la cognizione della mēte nostra sia sensibile. Ella è mentale anche circa le cose sensibili, come già si è spiegato. Quello dunque naturalmente potremo conoscere di Dio, che da questi oggetti esterni si può dedurre. La prima cognizione che di Dio si può avere, è l' esistenza, quale anche evidentemente si dimostrerà qui di sotto. Si può anche conoscere Dio come primo principio senza principio, come ente necessario, come più perfetto delle cose create, comecchè non abbia corpo, sebbene circa a ciò per le tenebre di nostra mente difficilmēte l' umano intelletto ci arrivi. La cognizione poi dell' infinità di Dio, e degli altri attributi, che contengono un infinito potere, sapere, infinito essere, come aver si possa, si spiegherà circa il fine di questo capitolo, e più chiaramente nel fine del trentesimo. Vediamo per ora, come si conosce naturalmente l' esistēza di Dio con tutta la brevità possibile all' usanza de' Geometri, senza ingolfarsi in questo argomento più che a bastanza trattato da tutti i Teologi, e da Filosofi ancora nella Metafisica.

DEFINIZIONI

1 Il niente è quello, che non è, e non ha l' essere.
2 L' operare è un segno infallibile dell' essere.
3 Il non essere è l' esclusivo fondamentale dell' operare.
4 Esser perfetto, è l' aver maggior estensione nell' essere, nell' operare.
5 Esser dependente è quello, che depende nell' essere da un altro.
6 Esser independente, è quello, che nell' essere non dipende da alcuno.

ASSIOMI

1. Il niente, non avendo l' essere, non può dar l' essere.
2. Più perfetta è quella cosa, che ha l' essere independente, e necessario; che quella cosa, che ha l' essere partecipato, e dependente.

DIMOSTRAZIONE I.

Io sono

Io opero perchè vedó, scrivo &c. e l' operare è un segno infallibile dell' essere. (*seconda Definizione*) Dunque Io sono.

DIMOSTRAZIONE II.

Io non sono dal nulla.

Io sono, e ho l' essere (*prima dimostrazione*) Il niente non avendo l' essere, non può darlo (*Assioma primo.*) Dunque l' esser mio non è dal niente, che non è.

DIMOSTRAZIONE III.

Io non mi son fatto da me.

Prima ch' io fossi ero nulla, perchè non avevo l' essere (*prima Definizione*] Il nulla non può dar l' essere [*Assioma primo*) Dunque io che prima, che fossi ero nulla, non mi son dato l' essere, nè mi son fatto da me.

DIMOSTRAZIONE IV.

Io sono da una cosa, che è

Io non mi son fatto da me (*per l' antecedente*), e non sono dal nulla *Per la seconda dimostrazione*. Dunque sono da una cagione, che è. Che se ciò non fosse, o sarei dal nulla contro la secóda, o sarei da da me contro la terza dimostrazione.

DIMOSTRAZIONE V.

Il mio principio è.

Il mio principio, o la mia cagione mi ha dato l' essere (*per l' antecedente*) Il nulla non può dar l' essere (*per l' Assioma primo*] Dunque la mia cagione, che mi ha dato l' essere è anch' essa, e non è nulla.

DIMOSTRAZIONE VI.

La mia cagione, o primo principio è necessariamente.

Se il mio principio non fosse necessariamente, ma una volta non fosse stato. Prima che fosse, sarebbe stato nulla [*prima definizione*) Quãdo cominciò a essere nõ comíciò dal nulla (*per la 2. dimostrazione*] Nè cominciò da se stesso (*per la 3.*) Dunque (*per la 4.*) averebbe avuto principio da una cosa, che è. E di nuovo, o questa cosa è necessariamente, o ha avuto principio. Se ha avuto principio, per le medesime ragioni non l' ha avuto nè dal nulla, nè da sestessa, che

non

non può essere suo principio. Dunque l'ha avuto da una cosa, che è necessariamente, e non ha principio. Che se non l'avesse avuto da un principio, che non ha principio, o l'averebbe avuto da se, o dal nulla, il che si è dimostrato impossibile. Il mio principio, dunque è necessariamente.

DIMOSTRAZIONE VII.

Le cose esterne, e visibili sono.

Il Sole, le Stelle, la Luna, le Piante, gl' Animali &c. operano perchè risplendono, germogliano, vivono. L' operare è un segno infallibile dell' essere (*per la seconda definizione*) Dunque il Sole, le Stelle &c. sono

DIMOSTRAZIONE VIII.

Le cose esterne sono da un principio, o cagione, che è necessariamente

Il Sole, la Luna, le Stelle, le Piante, gl' Animali sono [*per la settima dimostrazione*] non sono dal nulla, [*per la seconda dimostrazione*) nè sono da sestesse (*per la terza dimostrazione*) Dunque sono da una cagione, o principio che è necessariamente (*per la sesta dimostrazione*)

DIMOSTRAZIONE IX.

La prima cagione, o principio ha in se la perfezione delle cose, che produce.

Le cose prodotte in tanto sono perfette, in quanto procedono dal primo principio (*per l' anntecedente*) Dunque il primo principio ha in sè le perfezioni delle cose, che produce: che se ciò non fosse, la perfezione delle cose, o procederebbe dal nulla, il che sarebbe contro la seconda Dimostrazione, o procederebbe dalle stesse cose, che è contro la terza Dimostrazione.

DIMOSTRAZIONE X.

La prima cagione è più perfetta de suoi effetti

Le cose anno l' essere, e perfezioni loro partecipate, e dependenti dalla prima cagione (*ottava dimostrazione*] e la prima cagione ha l' essere necessario, e independente (*per la settima dimostrazione*) ma è più perfetto quello, che ha l' essere nō partecipato, e independente [*per il secondo Assioma* (Dunque la prima cagione è più perfetta de suoi effetti. Di più le cose avendo l' esser partecipato (*per l' ottava dimostrazione*) anno solo la propria perfezione: ma la prima cagione avendo in se le perfezioni delle cose da lei prodotte (*per la nona dimostrazione*) ha la perfezione di tutte le medesime cose; e perciò è più perfetta di ciascheduna cosa particolare, perchè ha maggiore estensione nell' essere, e nell' operare. (*per la quarta definizione*).

Tutte queſte verità del primo principio ſi conoſcono naturalmente, è ſerve a conoſcerle il lume naturale della mente, quanto poi all' eſſere Dio incorporeo, e più difficile a conoſcerſi, perchè quantunque con una ſeria applicazione ſi poſſino conoſcere gl' atti di noſtra mente, che ſono ſceveri da tutte le qualitá corporee, come ſi conobbe di ſopra, pur tuttavia ciò è molto difficile, e già ſopra ſi vedde in
a20. quali tenebre ſi trovava lo ſteſſo Socrate, circa la cognizione del primo principio, prima che eſſo aveſſe inteſa la dottrina di Anaſſagora, che fu il primo, che concepiſſe Dio per una mente ſovrana, e incorporea. La ſpecie, o idea dello ſpirito, o eſſere ſpirituale noi non l' abbiamo ſe non negativa, e nello ſpiegare gl' atti di noſtra mente altro non intendiamo, ſe non che ſono incorporali; la ſpecie, o idea poſitiva della noſtra mente ſpirituale non l' abbiamo; conoſchiamo gl' atti ſuoi d' intendere, di volere, di ricordarſi, mà la ſua natura ſpirituale noi non la conoſchiamo, perchè il conoſcere l' atto di qualche ſoſtanza, o facoltà non è conoſcere la natura di tal atto, o facoltá. Se io non conoſceſſi, che coſa ſia l' occhio, e vedeſſi, potrei dire, che l' occhio è una coſa, che vede; mà non ſaprei gl' umori, le membrane, o cartilagini, che lo compongono. Cosi anche il conoſcere gl' atti d' intendere, di ricordarſi, di volere, non fa che io conoſca la natura della mia mente. E perciò quantunque la mente ſia la più perfetta delle coſe, nondimeno molti Filoſofi la credevano materiale, e corporea, benchè più ſottile, e perfetta de corpi più groſſi e materiali. Più facile a conoſcerſi per ragione naturale è l'unità di Dio, perchè il buon'ordine delle coſe naturali di queſto mondo dà molto bene a conoſcere, che un ſolo è, che le governa, e le regge. Poſſono

sono ancora conoscersi per ragion naturale l'onnipotenza, la bontà, la sapienza; ed altre perfezioni infinite di Dio ma imperfettamente: perocchè per ben conoscere i suoi attributi, e la divina essenza, bisognerebbe avere un idea propria, e perfetta dell' infinito, quale naturalmente noi non l' abbiamo, come si vedrà ne Capitoli seguenti.

Se l' idea dell' infinito è negativa, o positiva Cap. XXIX.

L' Idea positiva è quella, che produce in noi una cognizione distinta esprimente la natura, e le proprietà di qualche cosa: per esempio. Se io dica che la verità è una conformità della cognizione alla cosa conosciuta, resta nella mia mente il concetto positivo (le scuole direbbero formale) della conformità della cognizione all' oggetto che si conosce. L' idea dell' infinito non produce nella mente nostra questo concetto positivo, e perciò non è positiva, ma solamente negativa, perchè altro non esprime, se non la negazione dell' essere terminato. Se io, a cagion d' esempio, voglia concepire un estensione infinita, dico che questa estensione è maggiore del globo della terra, che è lo stesso che dire, che l' estensione infinita non ha quei termini, che ha il globo della terra, e di più. Riflettiamo a questo concetto, che cosa sia in esso di positivo. Vi è la specie del globo della terra, oltre alla negazione, cioè che l' estensione infinita non è sì piccola: ma è di più. Questo di più mi farà concepire una circonferenza maggiore, come sarebbe quella delle stelle fisse, che superficialmente si vede; e anche in questa seconda specie della circonferenza delle stelle fisse, per concepire l' infinita estensione vi biso-

bisogna la negazione un altra volta, che l' estensione infinita non è sì piccola, e di più. Questo di più faccinsi quante comparazioni si vuole, non è un concetto positivo; e niente di positivo produce nella mia mente, nella quale altra specie non trovasi, se non la specie del globo della terra, e della circonferenza delle stelle fisse: e perciò si conosce, che la specie, o idea dell' infinito è tutta tutta negativa. Il dire come fanno i Cartesiani, che senza l' idea dell infinito non si ha la specie dell' essere finito, è un supposto loro fondato sull' idee innate, che già si è conosciuto, che non sussiste. Se vogliono provare, che l' idea dell' infinito sia positiva, spieghino qual sia il concetto positivo, che nella mente produce, e allora parlerãno con fondamento. Se io voglio concepire un essere infinito, ritrovo in me questo concetto astratto dell' essere; se passo a concepire questo termine infinito, bisogna che dica, che l' essere infinito non è un essere ristretto al vegetare, come le piante, al sentire come gli animali, al ragionare, come l' uomo. Che è di più. Ma questo di più, come ho detto, non è un concetto positivo, perchè non mi fa conoscere niẽte di positivo.

Se l' idea, o specie dell' infinito sia naturale. Cap. XXX.

Il lume naturale, che il primo principio conduce a conoscere, come un ente necessario, si accosta molto alla specie, o idea dell' infinito tal quale si può avere, cioè negativa. Ma ella è tanta la debolezza di questo lume, che siccome stenta ad arrivare a conoscere questo ente necessario, così anche sempre è più indisposta, ad acquistare la vera specie dell' infinito.

La

La ragione ſi è, che avendo la cognizione origine da ſenſi, i quali anno per oggetto le coſe eſterne, che ſono tutte finite, non vi è un oggetto, che poſſa eccitare nella mente la propria ſpecie dell' infinito: e perciò quantunque ne' libbri de' Filoſofi antichi ſi legga queſto termine d' infinito; ſe bene ſi eſaminaſſero i ſentimenti loro, ſi vedrebbe, che preſſo di loro è un puro nome, e che non anno la vera ſpecie, o idea dell' infinito. *Z*enofane, Parmenide, e Meliſſo, che riconobbero il primo principio, come uno, immobile infinito, eterno, altro non inteſero, ſecondo la più diſcreta intelligenza di loro opinione, che il Mondo, la di cui anima foſſe Dio. I Pittagorici, che coſtituirono più principj delle coſe: egli è certo, che non conobbero queſta infinità. Molto meno conviene alla vera ſpecie dell' infinito la Panſpermia di Anaſſagora, cioè quella infinità di parti ſimili, che compongono le coſe; eſſendochè queſte parti tanto ſiano lontane dall' infinito, quanto ſono più piccole, e l' infinità nel numero, alla natura del primo principio ripugni. Così anche Democrito, ed Epicuro con la loro infinità degli Atomi, e del vacuo non conoſcevano l' infinito, ſe il loro Vacuo, che è un vero niente, non può eſſere infinito, eſſendochè ſia un vero non eſſere. Non parlo di Platone, perchè ſe più degli altri ſi è avanzato nella cognizione di Dio, bevve eſſo queſta cognizione, come ſtima S. Agoſtino, da i fonti delle Divine Scritture: e nondimeno nè anche eſſo ebbe il vero concetto dell' infinito, sè lo attribuì alla materia, e ſi fingeva Dio di figura sferica. E anche Ariſtotile facendo eterno il Mondo; al Cielo, e al Mondo attribuiſce una potenza infinita di muoverſi. La materia prima non può eſſere infinita; imperocchè quantunque abbia il ſuo eſſere, in quanto è parte del

Bed. Per. de com-mun. omn. rerũ nat. prin. l. 4. c. 16.

lib. 8. de Civit. Dei c. 11.
Laer. lib. 3.

com-

composto sostanziale, nulladimeno ha l' essere di pura potenza fisica, la quale esige di essere attuata, e determinata dalla forma sostanziale a costituire la sostãza completa: ond' ella è tanto imperfetta nel suo essere, che più tosto il suo essere dee dirsi incominciamento di essere, che essere; e quindi ben si definisce dall' istesso Aristot: *Non est quid, neq; quale, neq; quãtũ* Oltre che essendo la materia prima precisamente ordinata, a comporre insieme con la forma sostanziale le sostanze materiali, e non potendo ella però aver naturalmente l' essere separato dall' essere d' ogni forma sostanziale, e d' ogni composto, convien che abbia un essere proporzionato al numero, e perfezione delle sostanze materiali, che di lei si compongono; e quindi aver deve un essere per ogni parte limitato, e finito come le dette sostanze. Il corpo non può essere infinito, perchè ha le sue dimensioni, che lo rendono finito, e terminato, cioè la lunghezza, la larghezza, la profondità. La vera idea dell' infinita perfezione di Dio consiste nell' interminabilità dell' essere, e dell' operare di Dio: e di questa interminabilità noi aver non possiamo naturalmente altra specie, che la negativa; imperciocchè essendo gl' effetti naturali di Dio tutti finiti, nel numero, e nella perfezione, non ci possono spiegare positivamente quell' essere, e potere, a cui ogni termine, che gli ristringa, essenzialmente repugna. Quindi è, che quantunque col raziocinio naturale, fondato nell' evidenza degli effetti creati, dimostrar si possano, e dagli Scolastici con felice ardimento di fatto si dimostrino, oltre all' esistẽza di Dio molti attributi della Divina essenza; come la perfettissima semplicità, e l' infinita perfezione del potenza, del volere, dell' intendere &c. Contuttociò ãcor si verifichi ciò, che insegna S. Tommaso nella sua Som-

Somma Teologica *p. 1. q. 2. art. 3. ad tertium,* cioè che noi non possiamo naturalmente conoscere l'essẽza di Dio perfettamente, conciosiachè non possiamo naturalmente acquistare la specie propria, e l'idea perfetta delle divine infinite perfezioni. Si aggiunga, che alcune perfezioni di Dio son del tutto sopra la sfera della nostra naturale intelligenza, ed investigazione, come sono le perfezioni relative, che nell' altissimo Mistero della Divina Trinitá si contengono.

E tanto basti per riflettere, che il solo lume naturale della nostra mente, è molto debole, specialmẽte per ció, che riguarda la cognizione di Dio, la di cui specie, o idea benchè imperfetta in noi non è innata; ma acquistata dagli effetti suoi, e moltopiù da ciò, che la Fede, e le Scritture di Dio ci manifestano.

Laus Deo, & B. M. V.



